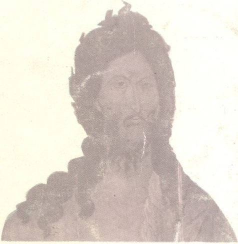
مجلة الفكر والفن المعاصر

القاهرة

العدد (١٥٠) مايو ١٩٩٥

خاص بالقاهرة : إدوار سعيد :

تعقيب على الاستشراق



الهرطقة والاضطهاد الديني في الغرب المسيحي

الفاتيكان يفصل أسقفا فرنسيا ينادي بلاهوت علماني جديد



القاهرة

مجلة الفكر والفن المعاصر

شهرية تصدر يوم ١٥ من كل شهر. الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب

العـــدد (١٥٠) مـــايو ١٩٩٥

الثمن فى مصر: جنيهان

الثمن فى الخارج

العراق ـ ١٥٠٠ فلس ـ الكويت ١,٢٥٠ دينار ـ قطر١٥ ريالا ـ البحرين ١,٥٠٠ دينار ـ سوريا ٧٥ ليرة ـ لبنان ٣٠٠٠ ليرة ـ الأردن ١,٢٥٠ دينار ـ السعودية ٢٠ ريالا ـ السودان ٤٧٠٠ ق ـ تونس ٤ دينار ـ الجزائر ٢٨ دينارا ـ المغرب ٤٠ درهما ـ اليمن ١٠٠ ريال ـ ليبيا ١٫٦ دينار ـ الإمارات ١٥ درهما ـ سلطنة عمان ١,٥٠٠ ريال ـ غزة والضفة والقدس ٢٥٠ سنتا ـ لندن ٤٠٠ بنس ـ الولايات المتحدة دولاران.

الاشتراكات فى مصر :

عن سنة (١٢ عددا) ٢٤ جنيها مصريا شاملا البريد.

الاشتراكات من الخارج [عن سنة ١٢ عددًا] :

- البلاد العربية: أفراد ٣٠ دولارا، هيئات ٥٢ دولارا شاملة مصاريف البريد.
- أمريكا وأوروبا: أفراد ٤٨ دولارا، هيئات ٧٠ دولارا شاملة مصاريف البريد.

العنوان: مجلة القاهرة ـ جمهورية مصر العربية ـ القاهرة ـ ١١١٧ كورنيش النيل ـ فاكس ٧٥٤٢١٣ ت/ ٥٧٨٩٤٥٥

من المحـــــرر

العقلانية والتنوير في عـالم متغيـر

قـ من حق قارئ «القاهرة» أن يطلع على «أسرار» مجلته التى اختارها بمحض إرادته لتكون صوته فى زمن الصمت ، ومنبرًا للعقل فى زمن التيه اللاعقلانى المليء بالاضطراب والخلل.

وربما كان البعض قد تابع ما نشرته الصحف عن «زوبعة فى فنجان» «القاهرة» ظن عدد من الحريصين عليها أنها تهديد غير مباشر للمجلة بسبب شجاعتها واستقامتها فى إبداء الرأى .

ولكننا نريد أن نطمئن الجميع أن ما حدث يجب أن يوضع فى حجمه الحقيقى، وأن رئيس الهيئة العامة للكتاب - ناشر المجلة - ليس أقل حرصًا من العاملين فيها على استمرارها ، لنجاحها أولا ، ولوفائها بالمشروع الذى أودعه رئيس تحريرها لدى رئيس الهيئة الدكتور سمير سرحان فى اليوم الأول من تسلمه مهامه.

لقد كنت حريصًا أن أودع لدى رئيس الهيئة هذا المشروع





مكتوبا، فلم أجد الموافقة وحدها، بل التشجيع والمساندة والإصرار على تنفيذه .

كذلك لم أجد لدى الأستاذ فاروق حسنى وزير الثقافة إلا كل دعم ، ولايزال الرجل على دعمه بالرغم من كل ما يوجه إليه أحيانًا فى البرلمان من نقدات ظلامية عنيفة، واستجوابات لا تليق بنواب هذا الشعب، محورها المجلات الثقافية .

وهناك كما نعلم أزمة فى الورق لارتفاع أسعاره تحملناها ولم نقصر فى الوقت نفسه عن الأداء المتميز لمشروع المجلة، وتطويره عددًا بعد آخر . وكان سمير سرحان خير معين لنا فى تجاوز الأزمة دون خسائر تحريرية.

ومن المصادفات أن الأزمة المفتعلة، التى ندعوها زوبعة فى فنجان، قد ترافقت مع النفاد الكامل للعدد الأخير حول طه حسين وكتاب « فى الشعر الجاهلى» ، فقد وصلنا من شركة

«أخبار اليوم» للتوزيع رسالة هذا نصها:

«تحية طيبة .. وبعد

، يهمنا أن نزف إليكم نبأ نفاد كل الكميات التى طرحت من مجلة القاهرة (العدد رقم ١٤٩) . ونظرًا للإقبال الشديد على هذا العدد الخاص بكتاب الشعر الجاهلى لعميد الأدب العربى الدكتور طه حسين نرجو موافاتنا بكميات من الطبعة الثانية قدرها ٢٠٠٠ نسخة فقط ألفا نسخة لا غير لتغطية احتياجات الأسواق. على أن يتم الطبع والتسليم فى موعد غايته ٢٨ أبريل سنه ١٩٩٥ حتى يمكننا الاستفادة من الدفعة القوية وقبل أن ينفد حماس القراء للعدد مع دوام التوفيق.

وتفضلوا بقبول فائق الاحترام.».

ولم نكن قبل هذه الرسالة ننشر رسائل شركة التوزيع مفضلين العمل فى الصمت ، ولكن الحقيقة أن أعدادًا أخرى نفدت نهائيًا كالعدد الخاص بالفنان شادى عبدالسلام والأعداد التى اشتملت على محاور حول قضية نصر أبو زيد والأقباط وجمال حمدان. أما بقية الأعداد فقد تراوحت نسبة توزيعها بين ٨٠ و٩٥ فى المائة.

وفى الواقعتين المتلازمتين : الزوبعة فى الفنجان ، ونفاد عدد طه حسين أتوقف طويلا بالشكر والتقدير والامتنان للزملاء الذين بادروا إلى محاصرة «الزوبعة» العابرة إلى تمام تصفيتها ، وإلى أصحاب الرسائل والبرقيات التى شدت من أزرنا والتى وصلتنا من مئات القراء داخل مصر وخارجها بامتداد الوطن العربى.

ولم يخل الأمر من رسائل معدودة هاجمتنا على ما أسمته «بإعادة نشر البغى لرجل مرتد» . ولم يخل الأمر كذلك من اتصالات تيلفونية تهدد وتتوعد. ولكن اتصالا من المفكر الكبير الدكتور إسماعيل صبرى عبد الله كان من أبرز الاتصالات التى هدأت من خواطرنا حين قال لى: «لقد قرأت الكتاب منذ أمد طويل ، ولكن القراءة الجديدة جعلتنى أشعر أن طه حسين لا يقل حضورًا فى مماته عما كان عليه فى حياته».

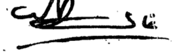
إننى إذ أشكر الجميع ممن حاصروا زوبعة الفنجان فى بدايتها حتى نهايتها ، وإذ أشكر جميع القراء الذين حققوا هذا النجاح الهائل فى التوزيع ، فإننى أتوجه بالشكر العميق أيضًا لزملائى فى أسرة تحرير «القاهرة» الذين أبدوا شجاعة فائقة من مواجهة الزوبعة كانوا الأعمدة التى شيدت عليها «القاهرة» نجاحها غير المسبوق.

وإذ جاز لنا جميعًا أن نفرح بهذه الانتصارات ، فإنه من الواجب علينا أن نستخلص بعض النتائج :

● فليس صحيحًا أن هذا الجيل لا يقرأ، بل هو متعطش للقراءة وتعوزه فحسب الكتابات الجديرة بعقله والمستحقة لما يدفعه أحيانًا من قوت يومه.لقد أغرقت الأسواق فى زماننا مؤلفات ومترجمات تستبيح العقول والذاكرة الجماعية لهذا الشعب مما أسهم بدور فعال فى إشاعة الظلام والخرافة وزراعة الشكوك فيما توارثناه من العقلانية والتنوير .. وكان لابد من مواجهة هذه الظلمة الطاغية مواجهة جادة على كافة المستويات . ولم تكن جهود المجلات الثقافية التى تصدرها الهيئة العامة للكتاب إلا ضرورة قصوى فى هذه المقاومة التى يسهم فيها المثقفون الوطنيون الديموقراطيون من كافة الاتجاهات والاجتهادات .

ونحن فى «القاهرة»نرى أنفسنا جزءًا من كل ، وأعضاء من فريق يضم طليعة من المنابر الحرة سواء صدرت عن الدولة أو عن الأحزاب، وسواء أكانت مجلات أو دور نشر . ومن هنا فإننا نُحيى الدور الوطنى العقلانى لزميلتنا «أدب ونقد» و«المجتمع المدنى» والصفحات الثقافية فى «الأهالى» و«الوفد» و«العربى» و«روزاليوسف»و «أخبار الأدب» وكذلك جميع دور النشر الصغيرة والفقيرة التى تغامر برءوس أموالها الضعيفة فى سوق لا ترحم، من أجل ثقافة وطنية ديموقراطية تعزز مسيرة العقل المصرى والعربى وتقاوم الظلام.

إن القطيعة المعرفية مع رواد التنوير فى تاريخنا الحديث لا تعنى أنهم أمسوا جزءًا من الماضى، بل إن أعظم ما فيهم يستمر فى الحاضر يشد انتباهنا إلى المستقبل.. فليس الكلام عن طه حسين أو العقاد أو سلامة موسى إحياءً للموتى، بل هم تراث حىّ لم يمت. ولولا القرن ونصف القرن من النهضة لما كانت القطيعة المعرفية ذاتها ممكنة. إننا على هذا النحو لا نعيد إنتاج الماضى ولا نحدد أسئلة قديمة أو نعيد صياغة الأجوبة القديمة، بل نحاول بمشاعلهم أن نضع خطواتنا على بداية الطريق الصحيح. ■



مؤسسة

أخبار اليوم

الأخبار - أخبار اليوم - أخبار الرياضة - أخبار الحوادث - أخبار النجوم - أخبار الأدب - آخر ساعة - كتاب اليوم

قطاع التوزيع

القاهره في ١٩٩٥/٤/٢٣

السيد الاستاذ/ الدكتور غالى شكرى
رئيس تحرير مجله القاهره
الهيئه العامه للكتاب - القاهره

١٤٠٨
٩٥/٤/٢٣

تحيه طيبه ... وبعد ...

يهمنا أن نزف اليكم نبأ نفاد كل الكميات التى طرحت من مجله القاهره العدد رقم (١٤٩) . ونظرا للاقبال الشديد على هذا العدد الخاص بكتاب الشعر الجاهلى لعميد الادب العربى الدكتور طه حسين .

نرجو موافاتنا بكميات من الطبعه الثانيه قدرها ٢٠٠٠ نسخه فقط/ الفى نسخه لاغير لتغطيه احتياجات الاسواق ، على أن يتم الطبع والتسليم فى موعد غايته ٢٨ ابريل سنه ١٩٩٥ م . حتى يمكننا الاستفاده من الدفعه القويه وقبل أن ينفذ حماس القراء للعدد ..

مع دوام التوفيق ..

،،، وتفضلوا بقبول فائق الاحترام ،،،

توزيع الاخبار

٦ شارع الصحافة - القاهرة ت : ٥٧٤٨٧٠٠/٨ خطوط - ٥٧٤٨١٠٠ - ٥٧٤٨٢٠٠ - ٥٧٤٨٣٠٠
فاكس : ٥٧٤٨٧٠١ تلكس دولى : ٢٠٣٢١ محلى : ٢٢٨٢ برقيا : توزيعيوم - القاهرة

تعقيب على



الاستشراق

إدوار سعيد*



* المفكّر والناقد الفلسطيني، وأستاذ الأدب المقارن بجامعة كولومبيا (الولايات المتحدة)، يصدر له قريباً كتابه الثالث عشر بعنوان «الدراسة التاريخية للأدب والرسالة الفكرية».

في لكي نتمكن من الاحتفاظ بطاقة معرفية - نقدية عالية أمام العماء المنظّم الذي يقترحه نموذج المستشرق الأكاديمي المحلّف عصبوياً ضد الحقيقة الثقافية (**من أمثال برنارد لويس**)، أو المؤرّخ المتمركز حول ذاته الغربية شبه العنصرية، والموضوع في خدمة دوائر رسم السياسات الكولونيالية الجديدة (من أمثال **بول جونسون** الذي يدعو إلى إحياء نظام الانتداب الإمبريالي على شعوب العالم الثالث)، أو المفكّر والفيلسوف **ما - بعد الحداثي** المتحلل من أعباء التاريخ (من نوع **جان بودريار** الذي رأى أن حرب الخليج لم تقع لأنها جزء مِن نظام العلامات الإعلامية الوهمية)، نحن بحاجة دائمة إلى كتب نقدية معمقة وشجاعة مثل «الاستشراق»، وإلى **إدوارد سعيد** كنموذج رفيع للمثقف الإنساني المتأهب أبداً للانشقاق عن الخطاب السائد والمسلّح بعِدّة نظرية وأخلاقية لنقد مختلف خطابات التسييد.

في كتابه «**جوزيف كونراد** ورواية السيرة الذاتية» (١٩٦٦) سعى **إدوارد سعيد** إلى العثور على الروابط الدالّة بين مراسلات **كونراد** ورواياته القصيرة، تمهيداً لرصد الانقسامات الكبرى في شخصيته، والتوتّر الذي هيمن على وعيه بذاته وحسّه بالشروط المتصارعة والمتناقضة لوجوده ضمن معادلة الذات والآخر، وكيف انتهت هذه السيرورة الجدلية إلى تجاوز **كونراد** لإشكاليات وجوده كـ «آخر» فردي ولغوي في اللغة الإنجليزية، وإلى تكريس نفسه لنوع من التمركز الأوروبي حول الذات. وفي بدايات: «**القصد والمنهج**» (١٩٧٥)، أثار **سعيد** مشكلة فكرة البداية حين تستبدل الذوات الفردية كقوة مولّدة للتغيير، وناقش هذه المشكلة في مراحل ثلاث: في الرواية الكلاسيكية، وفي الأدب الحداثي، وفي المفاهيم السكونية داخل البنيوية الفرنسية وطرح **سعيد** الطراز النموذجي للبدايات كما عبّر عنه الفيلسوف الإيطالي **جيامباتيستا فيكو** (القرن الثامن عشر)، وكيف أن البدايات لا تُكتشف بل تُخلق وتتفاعل وتتطور وفق جدل العلاقة بين المعرفة التراثية والحدود الثقافية وديناميات المخيّلة.

كان «الاستشراق» نقلة **إدوارد سعيد** الحاسمة نحو تحليل العلاقة بين القوة والمعرفة، وأداء الخطاب الاستشراقي العام لوظيفة تعبوية وسياسية وتخييلية خدمت السياسات الاستعمارية وشكّلت جزءاً لا يتجزأ من مناخات صعود الإمبريالية. وإذا كانت منهجية **سعيد** في تحليل النصوص لاتغفل البصمات الخاصة التي تخلّفها مقولة القصدية الفردية (التي ناقشها في كتابه السابق)، فإنها في الآن ذاته منهجية صارمة في متابعة مدى وسطوة الخطاب الاستشراقي، وقدرته على اختزال تلك القصدية. ولهذا فإن الكتّاب الأفراد الذين يناقش **سعيد** أعمالهم في الكتاب إنما ينتجون ذلك النمط الساكن من الخطاب العام الذي ينتهي بالكاتب الفرد والقارئ إلى مصيدة المعرفة الجمعية المضللة، سواء بسواء. وبهذا المعنى يكون «**الاستشراق**» ممارسة بالغة الجدية والأصالة للتحليل النقدي النصّي من جهة أولى، وسلسلة تأملات إبستمولوجية معمّقة حول محنة الثقافات بالعلاقة مع الأساليب العامة وإجراءات الخطاب الثقافي من جهة ثانية.

الحجة المركزية في «**الاستشراق**» هي أن الخطاب الاستشراقي، وعلى الرغم من النقلات المهمة التي شهدتها استراتيجياته على مدى القرنين المنصرمين، ظلّ في الجوهر عاجزاً عن التطور بسبب من تمسكّه بخرافة كبرى حول الشرق: «أن الثقافة الشرقية هي في حدّ ذاتها ثقافة التطوّر الموقوف بصفة دائمة، كما عبّر **جون كوسيك**». هذا الارتداد الأيديولوجي والمنهجي كان، في رأي **سعيد**، أحد أدوات إنتاج الهوية الغربية (مثل الهوية الشرقية) وتوطيد رغبة الغرب في فرض إرادته على الشرق.



ويتبغى القول، على الفور، إن محاجة **سعيد** لاتدرج مفهومى «الغرب» و«الشرق» كحقيقتين فى الواقع، خصوصًا حين يكون الشرق اختراعًا غربيًا أفرزه الخطاب الاستشراقى حول، وبواسطة، الجغرافيا المتخيّلة وبهدف شقّ القنوات الضرورية بين المعرفة والسلطة. وليس ثمة من وهم حول ذلك، إذ إن السمات الجوهرية فى الخطاب الاستشراقى كحقل للإدراك الثقافى لاتتناقض مع السمات الجوهرية للإمبراطورية (من حيث سياسات التدخل الاقتصادى والسياسى والدينى والإدارى واللسانى وحتى العسكرى)، بل تقبل بها وتشيح عنها أيضًا.

وفى مقالة كتبها لمجلة «تايم» الأمريكية، بتاريخ ١٦/ ٤/ ١٩٧٩ بمناسبة صدور «الاستشراق»، قال **إدوارد سعيد**: «بالنسبة إلى الغرب، انطوى فهم الإسلام على محاولة تحويل تنوّعه إلى جوهر وحدانى غير قابل للتطوّر، وقلب أصالته إلى نسخة منحطة من الثقافة المسيحية، ومسخ شعوبه إلى كاريكاتورات مثيرة للرعب...» ومثل أية سلعة ناجحة رائجة كان الشرق المصنّع ممنوعًا من التبدّل. وإذا حدث ودخل جزء من تاريخه فى تناقض مع خصائص السلعة كما رسمها المستشرقون، فإن هذا الجزء سيقمع ويبطل ويلغى. وكتب **سعيد**: «التاريخ والاقتصاد والسياسة ليست على أى قدر من الأهمية هنا. الإسلام هو الإسلام، والشرق هو الشرق».

ولكن **إدوارد سعيد** بالغ الحرص على إبقاء الاستشراق مؤرخًا Historicized، فذلك يتيح له أن يبيّن كيفية تحوّل الخطاب الاستشراقى ذاته بفعل أحداث متفرقة مثل التطوّر فى حقول الفيلولوجيا (التى أسّست الرأى القائل بأن اللغات هى جملة تجمعيات عائلية ذات خصائص عرقية موروثة، أكثر من كونها سلالة خيطية مباشرة)، أو حملة **بونابرت** على مصر. ولكنه، فى المقابل، لايغفل تشخيص سلسلة معقدة من الميول التى اقترنت تاريخيًا بخرافة التطور الموقوف. ويعلّق **جون كوسيك**: «الأكثر أهمية بين هذه كان الميل إلى إقامة تعارض بين التفوق والدونية، الأمر الذى يجده **سعيد** فى قلب العلوم التى تنامت من حول نزعة المقارنة الثقافية فى القرن التاسع عشر».

وإذا كانت الحداثة قد تمحورت حول إنتاج العقلانية والنظام، فإن أحد محاورها الكبرى كان فرض القيم الأوروبية على العالم، الأمر الذى يختصره **بارفيز منظور** فى عبارة بليغة موجزة: «قدر الإمبراطورية كان الوحيد الذى يتسع لحساء الحداثة. ولكن حين تحطّم القدر مع تفكك الإمبراطورية، انسفح الحساء هنا وهناك وشكّل تيارات **مَا - بعد الحداثة** ليحلّ الاضطراب محل النظام، والإنابة محلّ التسامى، والذات محل الآخر... فى ظل ثنائيات لا تنتهى إلاّ لتبدأ من جديد. لقد مضى الزمن الذى سمح للخطاب الغربى أن يزعم احتكار تمثيل الآخر، وإدراج وإقصاء وتصنيف كل وأى مجتمع وقبيلة وخريطة وجغرافيا وفق هذا المعيار الغربى أو ذاك، وفى هذا الحضارى والمدنى أو ذاك. لقد مضى ذلك الزمن بسبب أن الغرب ذاته يشهد الآن أعنف أطوار أزمة التمثيل، وتلد فى كل يوم خطابات مضادة تشهد على - بقدر ما تعرّف - جدل الهوية والفارق انطلاقًا من نقطة نقدية واعية لذاتها وليست (ربما للمرّة الأولى فى التاريخ الحديث) نتاج سفاح ثقافى مع الخطاب الغربى بمختلف ضروبه وصنوفه.

ولقد مضى ذلك الزمن بسبب، أيضًا، من كتاب **إدوارد سعيد** «**الاستشراق**»، الذى «غيّر وجه البحث العلمى حول العرب، والعالم الإسلامى، والعالم الثالث إجمالا»، بكلمات **دينيشيا سميث**. وفى كتابه ما قبل الأخير، «**الثقافة والإمبريالية**» (١٩٩٣) يستكمل **إدوارد سعيد** الحجة المركزية التى ناقشها فى «**الاستشراق**» حول العلاقة بين القوّة والمعرفة، ويرى أنه إذا كان النشاط الاستشراقى جزءًا من مؤسسة أكاديمية لتمثيل الآخر واختزاله بقصد الهيمنة عليه، فإن الإمبراطورية (فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر) كانت ضرورة جوهرية لتحديد قسمات الهوية الغربية كما نعرفها اليوم. والأمر هنا لايتصل بإدانة أو تسويغ الغرب، لأن الإمبراطورية جعلت الثقافات تتورّط بذاتها وتورّط سواها، فلم يعد بوسعنا الحديث عن ثقافة نقيّة أحادية. جميع الثقافات هجينة، وتعددية ومتمايزة وغير وحدانية، ولهذا فإن دراسة التجربة التاريخية للإمبراطورية (وبالتالى العلاقة بين الثقافة والإمبريالية) تعنى الهندى مثل البريطانى، والجزائرى مثل الفرنسى، والغربى مثل الشرقى بصفة إجمالية.

والثقافة هنا، كما فى «**الاستشراق**»، هى تلك الممارسات المستقلة نسبيًا، أو التى تمتلك «إدارة ذاتية» نسبية مختلفة عن العوالم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، والتى تتبدّى فى أشكال جمالية دون أن تنفى أنظمة الإثنوجرافيا والكتابة التاريخية والفلسفة وعلم الاجتماع والتاريخ الأدبى. لكن الثقافة مصدر هوية أيضًا، ووعاء المجتمع الذى يحفظ فيه خير ما أنتجته الإنسانية، ولكى تتاح المقارنة مع هذا الشكل أو ذاك من السلوك المناقض، أو الاقتران مع المؤسسة والدولة (ثم الإمبراطورية) بحيث تبرز إلى السطح صيغة «نحن» و«هم»، «الذات» و«الآخر»، «الأعلى» و«الأدنى»، «الراقى» و«المنحط»، وما يسمّى بين الحين والآخر بـ «العودة إلى الجذور» ليس أقل من ميدان تختلط فيه الأسباب السياسية بالأيديولوجية لتغطية وتأطير أنماط السلوك الفكرى والأخلاقى، أو لمجابهة تهجين ثقافى معيّن اكتسب قوّة موضوعية وهو ينتج خطاباته «الليبرالية» أو «الأصولية»، «التراثية» أو «الحداثية».

و**إدوارد سعيد** يدرك أن دراسة تاريخ الإمبريالية وثقافتها باتت اليوم متاحة خارج سياق التمييز الأحادى الأجزائى، إذ ليس بوسع المرء أن يتجاهل حقيقة القيمة الفنيّة العالية لكاتب مثل **كبلنج**. روايته «**كيم**» لم تعتمد فقط على منظور أنجلو- هندى عريض وعريق، بل تكهنت بإشكالية بقاء ذلك المنظور على قيد



الحياة حين حاولت تكريسه كقيمة تاريخية ـ ثقافية أبدية لاتزول. ثقافة الإمبريالية لم تكن، والحال هذا، خفيّة أو مقنّعة بمصالح وأغراض دنيوية مبهمة، إذ أن محورها المركزى دار حول ارتباط الأطراف بالمركز مثلما حول جماليات ذلك الارتباط: الهندى مقابل البريطانى، والجزائرى مقابل الفرنسى، والأفريقى/ الآسيوى/ الأمريكى اللاتينى/ الأسترالى مقابل الأوروبى/ الغربى.

فى «الاستشراق» صرف **إدوارد سعيد** النظر عن جملة الاستجابات التى ترافقت مع الهيمنة الغربية على امتداد العالم الثالث، وأخذت شكل حركات مقاومة مسلحة (وجمعيات وأحزاب تسعى إلى حق تقرير المصير والاستقلال الوطنى)، مثلما أخذت مقاومة ثقافية تستهدف تثبيت الهوية الوطنية. وفى الثقافة والإمبريالية يستدرك **سعيد** ما غاب عن الكتاب الأول سواء فى مناقشة نسق الثقافة الإمبريالية أو تجربة المقاومة التى أفرزها ذلك النسق ضمن عوامل أخرى. والمقال المترجم هنا هو ردّ **إدوارد سعيد** على جملة المغالطات التى أحاطت بكتاب «الاستشراق» منذ صدوره عام ١٩٧٨، وقد نشر فى ختام الطبعة الخامسة التى أصدرتها «بنجوين» فى آذار (مارس) من هذا العام. والمقالة، أيضًا من تجربة المقاومة الخطابية والمعرفية تلك، لكى لا يتكرر المشهد الذى يصفه **إدوارد سعيد** فى مقالته «تمثيل المستعمر: محاورو الأنثروبولوجيا»: مشهد المحاور ابن البلد، الذى «يشاهد وهو يثير الضجيج على عتبة الدار فيظهر ـ من خارج النظام أو الحقل ـ وقد أحدث ما يكفى من الجلبة للسماح له بالدخول بعد تجريده من أسلحته وحجارته على الباب». وليس بغير دلالة أن مقالات **إدوارد سعيد** تتحدث عن نمط المستشرق المحلّف، والمؤرخ الموظف فى خدمة التبشير بالسياسات الكولونيالية (قديمها مثل جديدها)، والمفكّر المتحرر من وطأة التاريخ... تاريخ الآخر دائماً.

وفيما يلى نص مقال **إدوارد سعيد**:

ترجمة، وتقديم: صبحى حديدى(*)

* ناقد وباحث سورى مقيم فى باريس.

ق ق ق

قاستكمل «الاستشراق» فى الجزء الأخير من عام ١٩٧٧، وطبع بعد سنة. ولقد كان (ولا يزال) الكتاب الوحيد الذى كتبته كملمح واحد متصل: من البحث، إلى مسودات عدّة، إلى الصيغة النهائية، حيث كانت كل مرحلة تعقب الأخرى دونما انقطاع أو إلهاء، جدّى. وباستثناء سنة متحضرة على نحو ممتع، وخالية نسبياً من الأعباء، قضيتها كزميل فى «مركز الدراسة المتقدمة فى العلوم السلوكية» (١٩٧٥ ـ ١٩٧٦)، لم أحظ إلاّ بالقليل من دعم أو اهتمام العالم الخارجى. وما خلا تشجيع واحد أو اثنين من أصدقائى وأسرتى القريبة، لم يكن أحد يحمل فكرة واضحة حول إمكانية أن يتوفر جمهور عام لدراسة تتناول سبُلُ رؤية الشرق الأوسط والعرب والإسلام فى تراث من السلطة والعمل العلمى والمخيّلة ساد أوروبا وأمريكا طيلة مائتى عام. وأذكر على سبيل المثال، الصعوبة البالغة فى اجتذاب اهتمام ناشر جاد يقبل الكتاب وكان المشروع بأسره قد لاح هزيلا وغير واعد فى البداية، حتى إن إحدى المطابع الأكاديمية ترددتْ طويلا قبل أن تقترح عقداً متواضعًا لقاء كتيّب صغير موجز. ولكن حسن الطالع (كما أصف حظى الطيب مع ناشرى الأول فى صفحة توجيه الشكر من كتاب الاستشراق) شاء أن تتغير الأمور بسرعة بالغة بعد أن فرغت من تأليف الكتاب.

وفى أمريكا وإنجلترا (حيث صدرت الطبعة البريطانية المستقلة عام ١٩٧٩) أثار الكتاب كثيراً من الاهتمام، كان بعضه عدائيًا للغاية (كما كان متوقعًا)، وبعضه الآخر غير متفهم، ومعظمه إيجابى وحماسى، ومع صدور الطبعة الفرنسية عام ١٩٨٠ توالت سلسلة من الترجمات وأخذ عددها يرتفع باضطراد حتى اليوم، وأثار عديد منها خلافات ونقاشات فى لغات لاقبل لى باستيعابها. كذلك ظهرت فى العربية ترجمة مرموقة ومثيرة للجدل حتى يومنا هذا، قام بها الشاعر والناقد السورى الموهوب **كمال أبو ديب**، وسأقول المزيد عن هذه الترجمة بعد قليل. ثمّ ظهر



«الاستشراق» باللغات اليابانية، والألمانية، والبرتغالية، والإيطالية، والبولندية، والإسبانية، والكاتالانية، والتركية والسويدية (حيث تصدرت الترجمة لائحة الكتب الأكثر مبيعًا فى عام ١٩٩٣، مثيرة حيرة الناشر المحلّى وحيرتى على حد سواء)، وأخيراً اللغة الصربو- كرواتية وتوجد طبعات عديدة (باليونانية والروسية والنرويجية والصينية) هى قيد الإعداد أو الصدور. ويتردد حديث عن طبعات أوروبية أخرى، بينها واحدة إسرائيلية كما تشير بعض المعلومات. كذلك ظهرت ترجمات جزئية غير مرخّصة فى إيران والباكستان وعديد من الطبعات التى أسمع عنها مباشرة (مثل الترجمة اليابانية) ظهرت فى أكثر من طبعة واحدة، وجميع الطبعات متوفرة وتظهر فى الوقت المناسب لتثير نقاشات تذهب أبعد بكثير مما كنت أفكر فيه حين وضعت الكتاب.

نتيجة ذلك كلّه أن «**الاستشراق**» قد بات، وبطريقة **بورخيسية** تقريباً جملة كتب مختلفة. وبالقدر الذى أتيح لى فيه متابعة وفهم هذه الطبعات اللاحقة، فإننى هنا أود مناقشة هذه التعددية العريضة، الغريبة والمقلقة وغير الواردة فى الحسبان، الآن إذ أقرأ من جديد ما كتبته، وما قاله الآخرون، بالإضافة إلى ما كتبته شخصياً بعد «**الاستشراق**»، وهو يقع فى ثمانية أو تسعة كتب وعديد من المقالات ومن الواضح أننى سأحاول تصحيح حالات سوء الفهم، أو التأويلات الخاطئة المقصودة فى حالات قليلة.


فوكوياما

كذلك سأعيد التشديد على الحجج والتطورات الفكرية التى تقِرّ بأن «**الاستشراق**» كتاب مفيد بطرق لم أكن أتوقعها إلاّ فى نطاق محدود آنذاك. والأمر هنا لايتصل بتسجيل النقاط أو تكديس التهانى على شخصى، بل بتلمّس وتسجيل معنى أكثر توسيعًا لفكرة التأليف، يتجاوز حدود أنانية الذات المنعزلة التى نستشعرها حين نقدم على عمل ما. ويبدو لى الآن أن «**الاستشراق**» بات، بشتى الطرق، أشبه بكتاب جماعى أعتقد أنه تجاوزنى كمؤلف له، وأكثر مما كان بوسعى أن أدرك عند كتابته.

ودعونى أبدأ من أحد جوانب استقبال الكتاب، وهو الجانب الذى أشعر إزاءه بأسف بالغ وأجد أننى أبذل جهداً شاقًا اليوم (فى العام ١٩٩٤) للتغلب عليه. وأقصد الحديث عن اتهام الكتاب بالعداء للغرب، كما عبّر بعض المعلقين المعادين أو المتعاطفين، على نحو مضلل وطنّان. وهذه الفكرة تنهض على جزءين، يناقشان معًا تارة، وعلى نحو منفصل طوراً.

الجزء الأول هو الزعم المنسوب إلىّ، والقائل بأن ظاهرة الاستشراق هى مجاز مجتزء، أو رمز مصغّر، لغرب بأسره، ويتوجب فى الواقع اعتبار الظاهرة ممثّلة للغرب بأسره. وما دام الأمر كذلك، كما تقول الحجة، فإن الغرب بأسره عدو للشعوب العربية والإسلامية، وفى هذه الحالة، الإيرانية والصينية والهندية وغيرها من الشعوب غير الأوروبية التى عانت من الاستعمار والتعصّب الغربيين.

الجزء الثانى من الحجة المنسوبة إلىّ ليست أقل إفراطاً، وهى القائلة بأن الغرب والاستشراق المفترسين قد انتهكا حرمة الإسلام والعرب، ولاحظوا أن «**الاستشراق**» و«**الغرب**» اختلطا ببعضهما اختلاط الحابل بالنابل. وما دام الأمر هكذا، فإن وجود الاستشراق والمستشرقين يؤخذ كذريعة للقول بنقيضه المكافئ والمقابل: إن الإسلام تام، وهو «الحل الوحيد»، وإلى ما لانهاية. وبكلمة موجزة، أن تقوم بنقد الاستشراق كما فعلت فى الكتاب يعنى أن تقف فى الصف المساند للإسلاموية والأصولية الإسلامية.

ولا أدرى ما بوسع المرء أن يفعله بهذه التحويرات الكاريكاتورية لكتاب ينطلق مؤلفه، مثلما تنبع حججه، من عداء صريح للنزعة الجوهرانية Essentialist، ومن التشكيك الجذرى بجميع التعيينات التى تقدّم كمقولات من نوع «الشرق» و«الغرب»، ومن حرص بالغ شديد على عدم «الدفاع» عن - أو حتى مناقشة - الشرق والإسلام. ومع ذلك فقد قرأ



«الاستشراق» وكُتب عنه فى العالم العربى بوصفه دفاعاً منهجياً عن الإسلام والعرب، رغم ما أشير إليه بوضوح من أننى لاأنوى، إذ لا أمتلك القدرة على، إظهار الماهية الحقيقية لكل من الشرق أو الإسلام. والحق أننى أذهب أبعد بكثير فى جزء مبكّر من الكتاب، فأقول بأن كلمات مثل «الشرق» و«الغرب» لا تتوافق مع واقع ثابت يوجد كحقيقة طبيعية فوق هذا أشير إلى جميع هذه التعيينات الجغرافية هى مزيج عجيب من التجريبى والخيالى. وفى حالة الشرق كفكرة رائجة فى بريطانيا وفرنسا وأمريكا، فإن الفكرة مستمدة إلى حدّ بعيد ليس من دافع الوصف البسيط، بل أيضًا من دافع الهيمنة على الشرق ومواجهته دفاعيًا. ذلك، كما أحاول أن أبيّن، صحيح تمامًا بالنسبة إلى وصف الإسلام كتجسيد للشرق ذى خطورة خاصة.

بيد أن النقطة المركزية فى ذلك كلّه هى، كما علّمنا فيكو Vico، أن البشر هم الذين يصنعون التاريخ الإنسانى، وما دام الصراع من أجل السيطرة على الأرض هو جزء من ذلك التاريخ، كذلك فإن الصراع على المعنى التاريخى والاجتماعى هو بدوره جزء من التاريخ ذاته. ومهمة الباحث العلمى الناقد ليست فصل صراع عن آخر، بل ربطهما بصرف النظر عن التباين بين المادية الطاغية فى الصراع الأول، والتنقيات المنتمية إلى عوالم أخرى فى الثانى طريقتى فى القيام بذلك كانت أن أبيّن أن تطوّر وصيانة كل ثقافة يقتضيان وجود أنا ثانية Alterego، أخرى ومختلفة ومنافسة. وإنشاء الهوية - لأنّ الهوية إنشاء فى نهاية الأمر سواء أكانت الشرق أم الغرب، فرنسا أم بريطانيا، رغم بقائها مخزناً لتجربة جمْعية متميزة - يتضمن إنشاء متضادات و«آخرين»، تخضع راهنيتهم لعملية تفسير وإعادة تفسير لما تقدم عليه اختلافاتهم عنّا «نحن». كل عصر وكل مجتمع يعيد خلق «آخرين» خاصّين به. وهوية الذات أو الآخر، وهى البعيدة عن أن تكون شيئًا ساكنًا، هى سيرورة تاريخية واجتماعية وفكرية وسياسية عالية الاشتغال، تجرى على هيئة نزاع يتضمن الأفراد والمؤسسات فى كل المجتمعات، والنقاشات التى تدور اليوم حول الحالة الفرنسية Frenchness أو الحالة الإنجليزية Englishness فى فرنسا وبريطانيا على التوالى، أو حول الإسلام فى بلدان مثل مصر والباكستان، هى جزء من السيرورة التأويلية ذاتها التى تنطوى على هويات لمختلف «الآخرين»، سواء أكانوا دخلاء أو لاجئين، مرتدّين أو كَفَرة. ويتوجب أن يكون واضحاً فى جميع الحالات أن هذه السيرورات ليست تمارين ذهنية بل تنازعات اجتماعية عاجلة تنطوى على مسائل سياسية ملموسة من نوع قوانين الهجرة، وتشريعات السلوك الشخصى، وتكوين العقيدة المتشددة، وشرعنة العنف و/ أو العصيان، وشخصية أو مضمون التربية، وإدارة السياسة الخارجية، والتى تتصل غالبًا بتعيين الأعداء الرسميين. وإنشاء الهوية هو، باختصار، محكوم بموقف امتلاك أو فقدان السلطة فى كل مجتمع وقد يكون أى شىء آخر باستثناء الغفلة الأكاديمية.

وما يجعل جميع هذه الوقائع السائلة والفريدة فى ثرائها صعبة على القبول هو أن معظم الناس يقاومون الفكرة الكامنة، والقائلة بأن الهوية الإنسانية ليست غير طبيعية وغير ثابتة فحسب، بل هى منشأة وأحياناً مبتكرة تمامًا. وإن جزءاً من مقاومة ومعاداة كتب من نوع «الاستشراق»، أو من بعده ابتكار التراث The Invention of Tradition وأثينا السوداء Black Athena (*)، ينبع من حقيقة أنها تبدو وكأنها تنسف اليقين الساذج ببعض الإيجابية والتاريخانية Historicity الثابتة لثقافة ما، أو لذات أو هوية وطنية، وأن تكون قد أتيحت (ولا تزال) فرصة قراءة «الاستشراق» كدفاع عن الإسلام مسألة نابعة من قمع نصف محاججتى، حيث أقول (كما فعلت فى كتابى اللاحق تغطية الإسلام) إن المجموعة البدائية التى ننتمى إليها بالولادة هى ذاتها غير محصّنة ضد التنازع التأويلى، وإن ما يظهر فى الغرب كانبثاق، أو عودة أو بعث للإسلام، هو فى الواقع صراع تشهده المجتمعات الإسلامية حول ماهية الإسلام. ما من فرد، أو سلطة، أو مؤسسة تمتلك سيطرة كليّة على ذلك التعريف، وعلى ذلك التنازع بطبيعة الحال، وخطأ الأصولية الإبستمولوجى يكمن فى أنها ترى فى «الأصول» مقولات لاتاريخية Ahis-torical، غير خاضعة - وبالتالى هى



خارج - التمحيص النقدى من جانب المؤمنين الحقيقيين، الذين يتوجب عليهم قبولها على سبيل الإيمان فحسب. وفى أعين المنضوين تحت راية طبعة تمّ بعثها وإحياؤها من الإسلام المبكّر، يعدّ المستشرقون (على قدم المساواة مع **سلمان رشدى**) مصدر خطر لأنهم يعبثون بتلك الطبعة، ويلقون عليها ظلال الشك، ويبيّنون أنها خادعة وغير مقدسة، وفى نظرهم كانت فضائل كتابى هى، بالتالى، توضيح أخطار المستشرقين الخبيثة، وإنقاذ الإسلام من براثنهم.

ويصعب أن أرى أننى انتدبت نفسى للقيام بذلك، ولكن هذه النظرة قائمة لسببين. السبب الأول أن أحداً لايجد يسراً فى العيش بغير شكوى وفزع من الأطروحة القائلة بأن الواقع الإنسانى يبنى ويفكّك على نحو متواصل، وإن شيئاً شبيهاً بالماهية الثابتة يظل على الدوام عرضة للخطر. والمشاعر الوطنية، والنزعة القومية المصابة برهاب الأجانب، والشوفينية البغيضة بكل ما فى الكلمة من معنى، هىَ جميعها استجابات شائعة أمام ذلك الفزع. وجميعنا محتاجون إلى قاعدة ما نقف عليها، ولكن السؤال هو: كم هى ثابتة وقصوى هذه الصياغة التى نختارها لتلك القاعدة؟ وموقفى بالنسبة إلى إسلام وشرق جوهريين هو أن هاتين الصورتين ليستا أكثر من صورتين، وهكذا تراهما جماعات المسلمين المؤمنين، مثل جماعات المستشرقين (والتوافق فى الاستجابة بالغ الدلالة هنا). وإننى، بصدد ما أسمّيه الاستشراق، لا أقف ضده لأنه دراسة أثرية عتيقة للغات والمجتمعات والشعوب الشرقية، بل لأنه - كنظام فى الفكر - يقارب واقعاً إنسانياً متغاير الخواص وديناميكياً ومركّباً من منطلق ماهيوى وبصورة غير نقدية. ذلك يوحى بوجود واقع شرقى دائم، وجوهر غربى مقابل، ولكنه أقلّ ديمومة، يراقب الشرق من بعيد ومن علٍ إذا جاز القول. هذا التضاد الزائف يخفى التغيير التاريخى. والأكثر أهمية فى اعتقادى هو أنه يخفى مصالح المستشرق. ورغم المحاولات الهادفة إلى إقامة تمييزات حقّة بين الاستشراق كجهد بحثى وعلمى برىء والاستشراق كحالة تواطؤ مع الإمبراطورية، فإن تلك المصالح لايمكن أن تنسلخ من جانب واحد عن السياق الإمبريالى العام الذى يبدأ طوره الكونى الحديث مع غزو **نابليون** لمصر سنة ١٧٩٨.

وإننى أفكّر بالتباين الصارخ بين الفريق الأقوى والفريق الأضعف، والذى يتضح منذ بدء مواجهات أوروبا الحديثة مع ما أسمته بـ «الشرق». إن الرصانة الدراسية وفخامة الصياغة فى كتاب **نابليون «وصف مصر»** Déscription de l'Egypte، بمجلداته الضخمة المتسلسلة التى تشهد على جهود منهجية لفيلق كامل من العلماء Savants الذين يساندهم جيش حديث وفتح استعمارى، تقزّم الشهادة الفردية لأناس من أمثال **عبدالرحمن الجبرتى** الذى يصف فى ثلاثة مجلدات الغزو الفرنسى من وجهة نظر الفريق المتعرّض للغزو. وقد يقول قائل إن «**وصف مصر**» مجرّد عرض علمى، وبالتالى موضوعى، لمصر فى مطلع القرن التاسع عشر. ولكن حضور **الجبرتى** (الذى جهله وتجاهله **نابليون**) يوحى بشيء آخر. عرض **نابليون** «موضوعى» من وجهة نظر فريق جبّار يحاول إبقاء مصر فى المدار الإمبريالى الفرنسى، أما الثانى فهو عرض من وجهة نظر الفريق الذى دفع الثمن وتمّ أسره وقهره.

بمعنى آخر، بدل أن يظلا وثائق جامدة تشهد على غرب وشرق فى حالة تضاد أزلية، فإن «وصف مصر» و«وقائع» **الجبرتى** يشكّلان معًا تجربة تاريخية انبثقت عنها تجارب أخرى ووجدت قبلها تجارب أخرى ودراسة الديناميات التاريخية لهذه المجموعة من التجارب أكثر إلحاحاً من الانزلاق إلى تنميطات ثابتة مثل «النزاع بين الشرق والغرب». ذلك واحد من الأسباب فى أن كتاب «**الاستشراق**» قُرأ خطأً كعمل ينطوى على عداء مستتر للغرب. وبالاستناد إلى هبّة ارتجاعية مقصودة ولامبرر لها، تقوم هذه القراءة (مثل جميع القراءات المستندة إلى تعارض ثنائى ثابت بالافتراض) بترقية صورة الإسلام البرىء والمظلوم.

السبب الثانى وراء صعوبة قبول النزعة المناهضة للماهيوية فى محاجتى هو السبب سياسى وأيديولوجى ملحّ. وكيف كان لى أن أعرف أن إيران، بعد سنة فقط من صدور الكتاب، ستتحول



إلى موقع لثورة إسلامية بعيدة المدى وعلى نحو غير عادى البتة؟ أو أن المعركة بين إسرائيل والفلسطينيين ستبلغ تلك العتبة الوحشية مع بدء الانتفاضة عام ١٩٨٧؟ إن نهاية الحرب الباردة لم تخرس، كما أنها لم تنه، النزاع الذى لاتلوح له نهاية بين الشرق والغرب كما مثّلوه كصراع بين العرب والإسلام من جهة، والغرب المسيحى من جهة أخرى. ولقد تطوّرت نزالات أحدث عهداً، ولكنها لم تكن أقل حدّة، حين قام الاتحاد السوفييتى بغزو أفغانستان، وحين ووجهت حالات الأمر الواقع فى الثمانينيات والتسعينيات بتحديات الجماعات الإسلامية فى بلدان متنوعة مثل الجزائر والأردن ولبنان ومصروالأراضى المحتلة، وما اقترن بها من مختلف الاستجابات الأمريكية والأوروبية - بدءاً بإنشاء الأفواج الإسلامية لمحاربة الروس فى أفغانستان انطلاقًا من قواعد فى الباكستان، مروراً بحرب الخليج واستمرار الدعم لإسرائيل، وانتهاءً بانبثاق «الإسلام» كموضوع لصحافة وأبحاث قلقة مضطربة، يندر أن تكون ثمينة أو حسنة الاطلاع. ذلك كلّه ألهب الإحساس بالحيف والاضطهاد عند شعوب أجبرت على أن تعلن، كل يوم تقريبًا، انتماءها إما إلى الغرب أو إلى الشرق. وبدا أنه ما من أحد معصوم عن التضاد بين «نحن» و«هم»، وأسفر ذلك عن نتائج لم تكن محمودة فى سياق توطيد هوية مسلّحة معمّقة ومتحجرة.

وفى مثل هذا السياق العاصف كان قدر كتاب «الاستشراق» محظوظاً وعاثر الحظ فى آن معًا. فبالنسبة إلى الذين يتحسسون وطأة التعدى الغربى بقلق وضنك فى العالم العربى والإسلامى، تمثّل مغزى الكتاب فى أنه الأول الذى يعطى ردًا مضاداً جدّياً على غرب رفض على الدوام الإصغاء إلى الشرقى، ولم يغفر للشرقى أنه بقى شرقيًا. وأذكر أن مراجعة عربية مبكّرة للكتاب أشارت إلى المؤلف كبطل من أبطال العروبة، ومدافع عن المقهورين والمظلومين، نذر نفسه لزجّ أعظم السلطات الغربية فى مواجهة مفتوحة ملحمية ورومانتيكية. تلك، بطبيعة الحال، كانت صورة مفرطة فى المبالغة ولكنها كانت تنقل بعض المعنى الفعلى لعداء مقيم ضد الغرب يحمله العرب، كما كانت تنقل استجابة يشعر عديد من المثقفين العرب أنها مناسبة لواقع الحال.

ولست أنكر أننى، أثناء تأليف الكتاب، كنت على وعى بالحقيقة الذاتية التى ألمح إليها **ماركس** فى الجملة القصيرة التى اقتبستها فى صدر كتابى (**لا يستطيعون تمثيل أنفسهم، ويتوجب تمثيلهم**)، وإن المرء إذ يشعر بتجريده من فرصة النطق عن نفسه فإنه سيحاول بذل أقصى الجهد لاسترداد تلك الفرصة. فمن الصحيح تمامًا أن التابع Subaltern يستطيع الكلام عن نفسه، كما يشهد على ذلك، بجلاء بليغ، تاريخ حركات التحرر فى القرن العشرين. ولكننى لم أشعر أن ما أقوم به هو إدامة العداء بين كتلتين أحاديتين متنافستين سياسيًا وثقافيًا، أنا الذى كنت أصف إنشاءهما وأحاول اختزال تأثيراته الرهيبة. على العكس من ذلك، وكما قلت من قبل، فإن تضاد الشرق والغرب كان مضللا وغير محمود فى آن معًا، وكلما قلّلنا من التشديد عليه كمسألة لاتصف أكثر من تاريخ فاتن من التأويلات والمصالح المتنازعة، كلما كان الحال أفضل. ويسعدنى أن أسجّل أن العديد من القرّاء فى إنجلترا وأمريكا، والمقيمين فى الدول الناطقة بالإنجليزية فى أفريقيا وآسيا وأستراليا والكاريبى، رأوا أن الكتاب يشدد على وقائع ما سيسمّى بعدئذ بالتعددية الثقافية Multi-culturalism أكثر مما يشدد على النزعة القومية الرهابية والعدوانية والمتمحورة حول العرق.

ومع ذلك، اعتُبر «الاستشراق» أقرب إلى الشاهد على وضعية التابع - وضعية معذّبى الأرض، إذ يعيدون الإفصاح عن أنفسهم - أكثر من كونه تحليلا نقدياً تعددى الثقافات للسلطة فى استخدامها للمعرفة بغرض توطيد مواقعها. وأن أكون مؤلف «الاستشراق» عنى أننى أقوم بدور مسند إلىّ: دور الوعى الممثّل للذات حول ما تمّ قمعه وتشويهه سابقًا فى النصوص الثقافية لخطاب جرى تحضيره تاريخيًا بحيث يقرأه أبناء الغرب لا أبناء الشرق. هذه نقطة مهمة، وهى تضاف إلى حسّ الهويات الثابتة المتصارعة على طول خط انقسام يجتنبه كتابى بصورة محددة تمامًا، ولكنه - للمفارقة - يفترضه مسبقًا ويعتمد عليه. ما من واحد من المستشرقين الذين أكتب عنهم بدا وكأنه قصد الشرقى كقارئ له. وخطاب



الاستشراق، مثل تماسكه الداخلى وإجراءاته الصارمة، أريد لها جميعًا أن تتوجه إلى قرّاء ومستهلكين فى الغرب المتروبوليتانى. وهذا يسرى أيضًا على أفراد أكنّ لهم إعجابًا صادقًا مثل **إدواردلين** Lane **وجوستاف فلوبير** اللذين سحرتهما مصر، ويسرى على إداريين استعماريين متعجرفين من أمثال اللورد **كرومر**، وعلماء لامعين مثل **إرنست رينان**، وأرسطقراطيين بارونيين من نمازج **آرثر بلفور**، وجميعهم تلطّفوا مع، وكرهوا، منْ حكموا أو درسوا من الشرقيين. ولا أكتم إحساسى ببعض المتعة وأنا أصغى، دونما دعوة، إلى مختلف تصريحاتهم وجدالاتهم المشتركة كرهط من المستشرقين، وببعض إضافى من متعة إعلان نتائج أبحاثى على ملأ من الأوروبيين وغير الأوروبيين على حد سواء. ولا ريب فى أننى تمكنت من ذلك بسبب كونى ذلك الفرد الذى عبر خط الانقسام الإمبريالى الشرقى ـ الغربى، ودخل حياة الغرب، واحتفظ ببعض الرابطة العضوية مع البقعة التى تحدّر منها أصلا. ولكنى أود القول من جديد إن هذا الأمر كان يتصل بإجراء العبور أكثر مما يتصل بإجراء الحفاظ على الحواجز، وأعتقد أن **«الاستشراق»** يبيّن ذلك، خصوصًا فى الأقسام التى أشير فيها إلى الدراسة الإنسيّة Humanistic فى بحثها عن تجاوز التقييدات الإكراهية المفروضة على الفكر وصولا إلى نمط من التعلّم غير مهيمن وغير ماهوى.

هذه الاعتبارات كانت فى الواقع تضيف المزيد من الضغوط على الكتاب بحيث يمثّل نوعًا من سفْر للجراح وسجلّ للعذابات التى ساد الشعور بأن تلاوتها استحقاق حان أجل ردّه إلى الغرب. وإننى أبدى الأسف إزاء هذا التشخيص البالغ البساطة لكتاب يقوم على تمييز وتفريق عاليين فى كل ما يقوله عن مختلف الشعوب، ومختلف الأحقاب، ومختلف أساليب الاستشراق، وهنا لن يكون للتواضع الكاذب مكان. إن جميع تحليلاتى تنوّع الصورة، وتزيد من الفوارق والتمييزات، وتفصل المؤلفين والأحقاب بعضهم وبعضها عن البعض الآخر، رغم انتمائهم جميعًا إلى الاستشراق. وأن تقرأ تحليلاتى لكل من **شاتوبريان وفلوبير**، أو **برتن** Burton **ولين**، بالتشديد ذاته تمامًا، وباستخلاص الرسالة الاختزالية ذاتها من الصيغة البائسة «هجوم على الحضارة الغربية» أمر أراه تبسيطيًا وخاطئًا فى الآن ذاته. ولكنى أيضًا أرى كل الصحة فى قراءة السلطات الاستشراقية الراهنة، من نوع **برنارد لويس** ولجاجته الأقرب إلى الكوميديا، كشهود معادين تحرّكهم بواعث سياسية لاتفلح فى إخفائها نغماتهم المتحذلقة واستعراضهم غير المقنع للعلم بالأشياء.

وها نحن نعود، بالتالى، إلى السياق السياسى والتاريخى للكتاب، الأمر الذى لا أزعم أنه غير مرتبط بمحتويات الكتاب. وبين التعبيرات التى تناولت هذه الوضعية ثمة واحدة سخيّة فى نظرتها الثاقبة وبالغة الذكاء فى التمييز، وردت ضمن مراجعة للكتاب نشرها باسم **مسلّم** فى مجلة MERIP عام ١٩٧٩. إنه يبدأ بمقارنة كتابى مع حالة أبكر من كشف أستار الاستشراق كتبها عالم لبنانى يدعى **ميشيل رستم** عام ١٨٩٥ تحت عنوان **«كتاب الغريب فى الغرب»**، لكنه يمضى ليقول إن الفارق الرئيسى بيننا هو أن كتابى يدور حول الفقد Loss بعكس كتاب رستم. يقول **مسلّم**: «يكتب **رستم** كرجل حرّ ينتسب إلى مجتمع حرّ: إنه سورى، عربى اللسان، مواطن فى دولة عثمانية ولكنها مستقلة». ثم يضيف **مسلّم**:

«.. ولكن على العكس من **ميشيل رستم**، لايملك **إدوارد سعيد** هوية ذات قبول عام، إذ إن شعبه بالذات موضع نزاع. ومن المحتمل أن **إدوارد سعيد** وأبناء جيله يشعرون أنهم لايقفون على شيء أكثر صلابة من بقايا المجتمع المدمّر فى سوريا الخاصة **بميشيل رستم**، وعلى الذاكرة. الآخرون فى آسيا وأفريقيا أحرزوا النجاح فى عصر التحرر الوطنى هذا، أما هنا ـ وللتضاد المؤلم ـ فقد نشأت مقاومة يائسة ضد أرجحيات طاغية وحظيت حتى الآن بالفشل ومؤلف هذا الكتاب ليس أىّ «عربى»، وإنما واحد بخلفية وتجربة خاصتين».

ومسلّم على صواب حين يلاحظ أنه ما كان لجزائرى أن يؤلف النوع ذاته من كتاب عامّ التشاؤم خصوصًا كتابى أنا الذى لايقارب إلا القليل من تاريخ العلاقات الفرنسية مع شمال أفريقيا،



والجزائر على نحو خاص. وهكذا، فى الوقت الذى أستطيع فيه قبول الصورة الإجمالية القائلة بأن «الاستشراق» كتب انطلاقاً من تاريخ جدّ ملموس قوامه الفقد الشخصى والتفكك الوطنى (وأشير هنا إلى حقيقة أن «الاستشراق» صدر بعد سنوات قليلة من تعليق **جولدا مائير**، السيئ الصيت والاستشراقى فى العمق، حول عدم وجود شعب فلسطينى) فإننى أيضًا أود القول بأننى لم أكن راغبًا فى اقتراح برنامج سياسى لهوية مستعادة ونزعة قومية منبعثة وحسب، سواء فى «**الاستشراق**» أم فى الكتابين اللذين أعقباه: «**مسألة فلسطين**» (١٩٨٠)، و«**تغطية الإسلام**» (١٩٨١). وبطبيعة الحال توفّرت فى الكتابين الأخيرين محاولة لاستدراك ما كان ناقصًا فى «**الاستشراق**»، وأقصد معنى ما يمكن أن تكون عليه الصورة البديلة لأجزاء من الشرق مثل فلسطين والإسلام على التوالى، ومن وجهة نظر شخصية.

ولكنى اتخذت، فى جميع أعمالى، موقفًا نقديًا جوهريًا من النزعة القومية الظافرة المتعالية واللانقدية. وصورة الإسلام كما مثّلتها لم تكن تلك الخاصة بخطاب قاطع أو عقائدية دوجمائية، بل ارتكزت بدل ذلك على فكرة أن جماعات التأويل توجد داخل وخارج العالم الإسلامى، وتتصل ببعضها فى حوار بين متكافئين. ونظرتى إلى فلسطين، كما صغتها أصلا فى كتاب «**مسألة فلسطين**»، تظل هى ذاتها اليوم: لقد عبّرت عن جميع أنواع التحفظات على نزعة أبناء البلد Nativism اللامبالية وعلى النزعة العسكرية الكفاحية ضمن الإجماع الوطنى، واقترحت كبديل عن النزعتين إلقاء نظرة نقدية على البيئة العربية، والتاريخ الفلسطينى، والحقائق الإسرائيلية، مع الاستنتاج الصريح بأن التسوية التفاوضية بين جماعتى المعاناة، أى العرب واليهود، هى وحدها الكفيلة بتأمين وقفة فى حرب لاتنتهى. وأشير بالمناسبة إلى أن كتابى عن فلسطين لم يترجم حتى الآن إلى اللغة العربية، وذلك رغم أن «ميفراس» Mifras، وهى دار نشر إسرائيلية صغيرة، ترجمته إلى عبرية بديعة فى مطلع الثمانينيات. وما من ناشر عربى أبدى الاهتمام بالكتاب إلاّ وتمنّى علىّ أن أحذف أو أبدّل تلك الأقسام المنطوية على نقد صريح لهذا أو ذاك من الأنظمة العربية (بما فى ذلك منظمة التحرير الفلسطينية)، وهو الطلب الذى رفضت دائماً الانصياع له.

ويؤسفنى القول، وبالتالى، إن الاستقبال العربى لـ «**الاستشراق**»، رغم الترجمة المرموقة التى قام بها **كمال أبو ديب** تابع إهمال ذلك الجانب بالتحديد من الكتاب: أى ذاك الذى يقلّل من الحميّة القومية التى استمدّها البعـ... نقدى للاستشراق، والذى قرنتُ... الهيمنة والسيطرة المتوفـ... أيضًا. وكانـ... قد ...عت إلى... التام للت... المتد... الـ...

«خطاب» Discourse، و«صورة زائفة» Simulacrum و«مثال نسقى» Par-Adigm، و«مدونّة ترميزية» Code(**). وكانت فكرته أن يضع عملى داخلى تراث تامّ التشكيل، كمن يتوجّه إلى تراث آخر من منظور الملاءمة والتكافؤ الثقافيين. هذا السبيل، كما رأى، يتيح تبيان التالى: كما أنه بمقدور المرء أن يطوّر تحليلا معرفيًا من داخل التراث الغربى، كذلك بمقدوره أن يقوم بالشىء ذاته من داخل العربية.

غير أن حسّ المواجهة المشحونة بين عالم عربى يتحدّد على نحو عاطفى غالبًا وآخر غربى أكثر تمرّسًا فى العاطفة، آل فى نهاية المطاف إلى طمس وتفريغ وإزاحة حقيقة أن «الاستشراق» صمّم لكى يكون دراسة فى التطبيق النقدى، وليس تأكيداً لهويّات متحاربة ومتناحرة بصفة ميئوس منها. فوق ذلـ... فإن ما وصفته فى الصفحات الأ... الكتاب حول نظام خـ... ...خيرة من يسعى إلى إدامة... ...طابى جبّار أول واقعة تهيـ... ...يمنة على آخر، كان ... إلى أن تكون الصليّة الأولى ... يحرّك القراء والنقاد العرب ... نقاش نظام الاستشراق على ...ماً. وبدل ذلك، حدث أننى ... لأننى لم أصرف انتباهاً (وكانت المقاطع التى ...لقر ماركس



ملاحظاته الجليّة الإجحاف؛ أو أنني انتقدت من قبل الآخرين لأنني لم أثمّن الإنجازات العظيمة للاستشراق، وللغرب، وسوى ذلك. وكما هو حال الدفاعات عن الإسلام، كذلك فإن النكوص إلى **ماركس** أو «الغرب» كنظام متماسك كلّى كان فى نظرى، حالة تلجأ إلى استخدام عقيدة جامدة أولى للإطاحة بعقيدة جامدة أخرى.

والفارق بين الاستجابات العربية على الاستشراق وسواها من استجابات هو، كما أعتقد، مؤشّر على عقود الفقد والإحباط وغياب الديمقراطية، وكيفية تأثيرها فى الحياة الفكرية والثقافية فى المنطقة العربية، لقد رأيت وقصدت أن يكون كتابى جزءاً من تيار فكرى سابق الوجود، هدفه تحرير المثقفين من أغلال ...لمة من نوع الاستشراق. كذلك أردت

انم... ...ـيد القراء مما قمت به لعلهم

أن يسـ... ...ات جديدة خاصة بهم،

ينتجون دراسـ... ...حربة التاريخية

تكون كفيلة بإثارة ... ...إز كريم

للعرب والآخر... ...فى

ومكين. لقد حدث ذلك، د...

أوروبا، والولايات المتحدة

وشبه القارة الهندية، والكا...

وأمريكا اللاتينية، وأج...

وأنني بالغ السـ...

«الاستش...»

الفن والنقد الأدبى والعلوم الموسيقية، فضلا عن التطورات الجديدة الهائلة فى الخطاب النسوى وخطاب الأقليات. وفى حدود ما أعلم، لم يكن هذا هو الحال فى العالم العربى لأن كتباً من نوع كتابى تفسر كإيماءات دفاعية مع أو ضد «الغرب»، أقل مما تفسر بمعنى فائدتها الإنتاجية ذلك يعود جزئياً إلى أن عملى يعد، بحق، أوروبى التمركز فى نصوصه وجزئياً إلى أن معركة البقاء الثقافى تستحوذ على كل انتباه كما يقول مسلم.

ولكن فى وسط الأكاديميين الأمريكيين والبريطانيين، ممن يتصفون بلون صارم حاسم وعنيد، تعرّض «الاستشراق» - ومعه جميع أعمالى الأخرى فى الواقع - إلى هجمات رافضة بسبب إنسيّته Humanism «المترسبة». وتقلّباته النظرية، ومعالجته غير الكافية، وربما العاطفية، للتوسيط Agency المطروح. وإننى سعيد بهذا التوصيف لكتابى! «الاستشراق» كتاب متحزّب، وليس ماكينة نظرية. وما من أحد بيّن على نحو مقنع أن الجهد الفردى، وعند ...ـتوى معمّق لايفلح معه أى تلقين، ... الآن ذاته ناشزاً وأصيلا ...، به **جيرالد مانلى** ... النظر عن وجود ...، وحا...ت هيمنة ...ـماسكاً وتاماً أو ...شدّنى فى ...ـثله مثل ...ا فى

الثقافة والإمبريالية، ١٩٩٣) ينبثق من طابعه المتغاير وغير القابل للتكهن المسبق، وكلتاهما سمتان تعطيان لكتّاب مثل **ماسينيون وبرتن** قوّتهم المفاجئة، وربما جاذبيتهم أيضًا. وما حاولت أن أحتفظ به فى ما حلّلته من **الاستشراق** كان مزجه بين الانسجام واللا انسجام، وكان تلاعبه إذا جاز القول، والذى لايستطيع المرء تناوله إذا احتفظ لنفسه ككاتب وناقد بالحق فى شىء من القوّة العاطفية، والحق فى التأثر الوجدانى، والشعور بالغضب، والدهشة، وحتى البهجة. ذلك هو السبب الذى يجعلنى أعرب عن التقدير للنزعة ما بعد - البنيوية الأكثر حركية عند **چايان باركاش** Parkash فى جداله مع **روزاليند أوهانلن ودافيد واشبروك** (١). وبالمعيار ذاته فإن أعمال **هومى بابا** Bhabha، **وجاياترى سبيفاك** Spi-vak، **وأشيس ناندى** Nandy - المعلّقة على العلاقات الذاتية، المشوّشة أحياناً، والتى استولدها الاستعمار - لايمكن إنكارها لأنها تسهم فى فهمنا للفخاخ الإنسيّة التى تنصبها أنظمة مثل الاستشراق.

ودعونى أختم هذا العرض للتحويرات النقدية التى تعرّض لها كتاب «الاستشراق» بإشارة إلى مجموعة كانت، وليس على نحو غير متوقع، الأكثر نشاطًا وصخبًا فى الرد على الكتاب، وأعنى المستشرقين أنفسهم. هؤلاء لم يكونوا الجمهور الرئيسى الذى أردت التوجّه إليه، إذ كان فى ذهنى أن



ألقى بعض الضوء على ممارساتهم بحيث يشعر إنسيّون آخرون بإجراءات وسلالة حقل محدد بعينه. إن كلمة «الاستشراق» ذاتها ظلّت، ولأمد طويل، حكراً على اختصاص مهنى فى حين أن ما حاولت تبيانه كان تطبيق الاختصاص ووجوده فى الثقافة العامة، وفى الأدب، والأيديولوجيا، والمواقف الاجتماعية والسياسية على حد سواء. وإطلاق صفة الشرقى على امرئ ما، كما فعل المستشرقون، لم تكن ممارسة مقتصرة على تعيين ذلك الشخص كصاحب لغة وجغرافيا وتاريخ هى مادة أطروحات البحث المتعلمة والتعليمية، بل كانت فى الغالب تتضمن تعبيراً انتقاصياً يدلّل على فئة أدنى من البشر. ذلك لايعنى إنكار أن فنّانين، من أمثال **نيرفال وسيجالان**، قرنوا كلمة «شرق» بالإكزوتيكية والبهاء والغموض والوعد، وعلى نحو رائع وموهوب. لكن الشرق كان أيضاً، تعميماً تاريخياً جارفاً. إذ بالإضافة إلى كلمات مثل «شرق»، و«شرقى»، و«استشراق»، باتت كلمة «مستشرق» تمثّل المختص العلمى والأكاديمى ذا الإطلاع الواسع على لغات وتواريخ الشرق. ولقد كتب إلىّ المرحوم **ألبير حورانى** فى آذار/ مارس ١٩٩٢ (قبل أشهر قليلة من وفاته المبكّرة والمحزنة) قائلا إن قوّة حجّتى ـ التى لايستطيع أن يلومنى عليها ـ تركت الأثر المؤسف التالى: لقد بات من المستحيل تقريباً استخدام تعبير «الاستشراق» بمعنى محايد، بحيث بات تعبيراً قدحياً فى المقام الأول. ولقد ختم يقول إنه يفضّل الحفاظ على الكلمة لاستخدامها فى وصف «نشاط علمى بحتى محدود، ممل بعض الشىء ولكنه وارد».

وفى مراجعته المتوازية إجمالا لكتاب «الاستشراق»، والتى نشرها فى عام ١٩٧٩، صاغ حورانى أحد احتجاجاته عن طريق الإيحاء بأننى، وأنا أفرد المبالغات والعنصرية والعداء فى معظم الكتابات الاستشراقية، كنت قد أهملت ذكر عديد من الإنجازات العلمية والإنسانوية. والأسماء التى ساقها تضمنت **مارشال هودجسن، وكلود كان، وأندريه ريمون** (بالإضافة إلى الأسماء الألمانية التى ترد بحكم الواجب) ممن يجب الاعتراف بإسهاماتهم الحقيقية فى المعرفة الإنسانية. بيد أن ذلك لايتعارض مع ما أقوله فى «الاستشراق»، مع فارق أننى ألحّ على أن خطاب الاستشراق تتسيّده بنية من المواقف التى لايمكن استبعادها أو غض النظر عنها. وإننى لا أحاجج أبداً بأن الاستشراق شرير، أو زلق، أو هو ذاته دائماً وعند أى وكلّ مستشرق. ولكنى أقول إن جهاز تجمّع المستشرقين له تاريخ نوعى فى التواطؤ مع السلطة الإمبريالية، الأمر الذى سيكون من قبيل التفاؤل المفرط أن نعتبره غير وارد.

وإذ أتعاطف مع **رجاء حورانى** فإننى فى الآن ذاته أحمل الشكوك الجدية حول ما إذا كانت فكرة الاستشراق، فى الفهم الصحيح لها، قابلة للانسلاخ ذات يوم عن شروطها الأكثر تعقيداً لاتبدو حميدة على الدوام. وأفترض أن المرء يستطيع أن يتخيّل، فى الحدود الدنيا، أن اختصاصياً فى المخطوطات العثمانية أو الفاطمية يمكن أن يكون مستشرقاً بالمعنى الذى يرمى إليه **حورانى**. ولكننا نظل مطالبين بطرح السؤال: أين؟ كيف؟ وما هى المؤسسات والوكالات الداعمة لهذه الدراسات، اليوم تحديداً؟ وعديد ممن كتبوا بعد ظهور كتابى، طرحوا الأسئلة ذاتها تماما حول العلماء والباحثين الأكثر عمقاً، واستخلصوا نتائج صاعقة فى بعض الأحيان.

ومع ذلك توجد محاولة دائبة لرفع حجة فحواها أن نقد الاستشراق (وما قمت به على وجه التحديد) لامعنى له، كما أنه يشكّل انتهاكاً لفكرة البحث العلمى المجرّد من الأهواء. إنها حجة **برنارد لويس**، الذى خصصت له بعض الصفحات النقدية فى كتابى. وبعد خمس عشرة سنة على صدور «**الاستشراق**» أصدر **لويس** سلسلة مقالات، جمع بعضها فى كتاب بعنوان «**الإسلام والغرب**»، يدور واحد من أقسامه الرئيسية حول الهجوم علىّ، مسيجاً بفصول ومقالات أخرى تستنهض مجموعة من الصيغ المهلهلة والاستشراقية بصورة لاتخطئها عين: المسلمون فى حالة استثارة ضد الحداثة، والإسلام لم يميّز قط بين الدولة والكنيسة، وما إلى ذلك من صيغ تطرح جميعها بمستوى بالغ من التعميم ولاتكاد تذكر الفوارق بين المسلمين الأفراد، وبين المجتمعات الإسلامية، وبين التراثات والأحقاب الإسلامية. ولأن **لويس** عيّن نفسه



ناطقًا، بمعنى ما، باسم جهاز تجمُّع المستشرقين الذى تركّز نقدى أساساً، فمن المجدى تكريس بعض الوقت الإضافى لنهجه. وإن أفكاره للأسف، مقبولة وراهنة فى أوساط معاونيه ومقلّديه الصغار الذين تبدو مهمّتهم وكأنها مقتصرة على استنفار المستهلك الغربى ضد التهديد القادم من عالم إسلامى مستثار، وعنيف، ولاديمقراطى بالفطرة،.

وإطناب **لويس** نادراً ما يخفى الدعائم الأيديولوجية لموقفه وقدرته الفائقة على فهم أى شىء تقريباً بوجهة خاطئة وهذه بطبيعة الحال، خصال مألوفة لدى نسل المستشرقين، الذين توفّر بينهم من امتلك شجاعة أن يكون نزيهًا فى التسويد النشط لصفحة الشعوب الإسلامية وسواها من شعوب غير أوروبية. ليس هذا هو حال **لويس**. إنه يبدأ من تشويه الحقيقة، وإقامة تناظرات زائفة، ثم الغمز من قناة هذا أو ذاك، وهى الطرائق التى يضيف إليها ذلك المظهر الخادع من السلطة الهادئة التى يفترض أنها الطريقة اللائقة بكلام الباحث العالم. خذ كمثال نموذجى التناظر الذى يقيمه بين نقدى للإستشراق وبين هجوم مفترض على دراسات العصور الكلاسيكية القديمة وهو الأمر الذى يعتبره ممارسة حمقاء. الشق الأخير سيكون صحيحًا بطبيعة الحال، لولا أن الاستشراق والهيللينية Hellenism لايقبلان ـ وعلى نحو جذرى ـ أية مقارنة. فالأول محاولة لوصف منطقة بأسرها من العالم كملحق ملازم للفتح الإستعمارى لتلك المنطقة، أما الثانية فلاتدور إطلاقًا حول الفتح الاستعمارى المباشر لليونان فى القرنين التاسع عشر والعشرين. أضف إلى ذلك أن الاستشراق يعبّر عن كره غريزى للإسلام ، والهيللينية تعبّر عن التعاطف مع اليونان.

حقيقة إضافية أخرى هى أن البرهة السياسية الراهنة، بحصادها الوافر من التنميطات المسبقة العنصرية والمعادية للعربى والمسلم (وليس الهجمات على اليونان) تسمح **للويس** أن يعرب عن تأكيدات سياسية لا تاريخية ومتعمّدة فى شكل محاججة بحثية علمية، وهى الممارسة الملتزمة تمامًا بالجوانب الأقل مصداقية فى الاستشراق الاستعمارى من الطراز العتيق(٢). عمل **لويس** هو، بالتالى، جزء من البيئة السياسية أكثر من البيئة الفكرية الصرفة.

إن تلميحة إلى أن فرع الاستشراق الذى يتناول الإسلام والعرب هو نظام تعليمى عليم ويمكن، بالتالى، إنصافه ووضعه فى الخانة نفسها مع الفيلولوجيا الكلاسيكية أمر مناف للعقل، وهو مشابه لمقارنة واحد من عديد من المستعربين والمستشرقين الإسرائيليين الذين عملوا لصالح سلطات الاحتلال فى الضفة الغربية وغزّة بعلماء باحثين من أمثال **ويلاموفيتز** Wilamowitz أو **موسن** Momsen. فمن جهة أولى يتمنّى **لويس** اختزال الاستشراق الإسلامى إلى مصاف دائرة بريئة ومتحمسة للبحث العلمى، وهو من جهة ثانية يتمنّى التظاهر بأن الاستشراق أكثر تعقيداً وتنوّعاً وتقنيّة من أن يوجد فى إطار شكل يتيح لأى آدمى غير مستشرق (من أمثالى وعديدٍ سواى) أن ينتقده. وتكتيك **لويس** يقوم على قمع قدر كبير من التجربة التاريخية. ولقد قلت إن الاهتمام الأوروبى بالإسلام لم يكن مستمداً من الفضول بل من الفزع إزاء منافس للمسيحية، توحيدى ومتقدّم ثقافيًا وعسكريًا. ولقد أظهر مؤرخون عديدون أن أقدم الباحثين الأوروبيين فى شئون الإسلام كانوا من أهل الجدل فى القرون الوسطى، ممن كتبوا لتبديد تهديد الحشود الإسلامية وتهديد الارتداد. وبطريقة أو بأخرى تواصل هذا المزيج من الفزع والعداء حتى يومنا هذا فى الانتباه البحثى المنصبّ على إسلام يرى منتميًا إلى جزء من العالم (هو الشرق) يوضع فى موقع النقيض ضد أوروبا والغرب على الصعيد التخييلى والجغرافى والتاريخى.

والمشكلات الأكثر أهمية حول الاستشراق الإسلامى أو العربى هى، أولاً، الأشكال التى اتخذتها آثار العصور الوسطى وكيف تواصلت وعلقت فيه بعناد؛ وهى ثانيًا، مجمل تاريخ وعلم اجتماع الروابط بين ذلك الاستشراق والمجتمعات التى أنتجته. وثمة علاقات عصبوية قوية بين الاستشراق والمخيّلة الأدبية فضلا عن الوعى الإمبراطورى على سبيل المثال. وما يلفت الانتباه بشدّة فى عديد من عهود التاريخ الأوروبى هو، بالتالى، المقايضة النشطة بين ما كتبه الباحثون والاختصاصيون، ثم ما قاله



بعـدئذ الشـعـراء والروائيـون والسـاسـة والصـحافيـون عن الإسلام. تضـاف إلى ذلك النقطة الحاسمة التى يرفض **لويس** الإقرار بها، وهى وجود حالة من التوازى الشديد (المفهوم مع ذلك) بين صعود البحث الاستشراقى الحديث وحيازة بريطانيا وفرنسا لامبراطوريات شرقية هائلة.

ورغم أن العلاقة بين التربية الروتينية الكلاسيكية ضمن التربية البريطانية المتعاصرة مع توسيع الإمبراطورية البريطانية هى علاقة أكثر تعقيداً مما يفترض **لويس**، فإن التوازى الصارخ بين السلطة والمعرفة فى تاريخ الفيلولوجيا الحديث لايوجد على نحو أكثر جلاء من تواجده فى الاستشراق. ومعظم المعلومات والمعرفة حول الإسلام والشرق، تلك التى استخدمتها السلطات الاستعمارية لتبرير استعمارها، استمدت من البحث الاستشراقى. وتظهر دراسة راهنة مدعمة بوثائق وافرة، بعنوان الاستشراق والمحنة ما بعد الكولونيالية ساهم فيها عديد من الكتّاب وحرّرها **كارول بريكنرج** Breckenridge **وبيتر فاندر فير** Vander Veer[3]، كيف استخدمت المعرفة الاستشراقية فى الإدارة الاستعمارية لجنوب آسيا. والتبادل العالى الانسجام ما يزال متواصلا بين باحثى المناطق - من أمثال المستشرقين - والدوائر الحكومية للشئون الخارجية. يضاف إلى ذلك أن عديداً من التنميطات الإسلامية والعربية حول الحسيّة والبلادة والقَدَرية والقسوة والانحطاط والفخامة التى يُعثر عليها عند كتّاب يبدءون من **جون بوكان** Buchan وحتى **ف. س. نايبول** Naipaul، ظلت بدورها افتراضات مسبقة تكمن فى القرار من حقل الاستشراق الأكاديمى. وعلى النقيض من ذلك، فإن تجارة الكليشيهات فى العلاقة بين التخصص الهندى أو الصينى من جهة والثقافة العامة من جهة أخرى لاتبدو فى الحال ذاته من الازدهار، رغم ما يلحظه المرء من وشائج واستعارات. كذلك لايوجد كثير من التشابه بين ما يسود فى أوساط المختصين بالأبحاث الصينية أو الهندية وبين حقيقة أن عديداً من الباحثين المحترفين المختصين بالإسلام فى أوروبا والولايات المتحدة يقضون أعمارهم وهم يدرسون الإسلام ولكنّهم يظلون ينظرون إليه كديانة وثقافة أصعب من أن يحبونها، دع جانباً أن يعجبوا بها.

وأن يقال، كما يفعل **لويس** ومقلّدوه، إن جميع هذه الملاحظات هى مجرّد تزويج لـ «أسباب رائجة»، لا يغنى عن مواجهة الأسئلة التالية: لماذا، على سبيل المثال، ينشط عديد من المختصين الإسلاميين فى العمل لصالح حكومات تنهض مخططاتها حول العالم الإسلامى على أسباب الاستغلال الإقتصادى، والهيمنة، أو الاعتداء المباشر؟ ولماذا تواصل تلك الحكومات استشارتهم بصورة روتينية؟ ولماذا يتطوع عديد من الباحثين فى الإسلام - من أمثال **لويس** نفسه - بالشعور أن جزءاً لايتجزأ من واجبهم هو تصعيد الهجمات على الشعوب العربية والإسلامية الحديثة بحجّة أن الثقافة الإسلامية «الكلاسيكية» يمكن مع ذلك أن تكون موضوعاً للاهتمام البحثى غير المنحاز؟ ومشهد المختصين فى تاريخ الإسلامى الوسيط وهم يرسلون فى بعثات لصالح وزارة الخارجية الأمريكية لكى يشرحوا للسفارات المعنية طبيعة المصالح الأمنية للولايات المتحدة فى الخليج لايوحى تلقائيّاً بأى شىء شبيه بمحبّة **هيلاس** التى يعزوها **لويس** إلى الحقل النسيب للفيلولوجيا الكلاسيكية.

ليس من المدهش والحال هذه أن حقل الاستشراق الإسلامى والعربى، المستعد دائمًا لإنكار تواطئه مع سلطة الدولة، لم ينتج إلاّ فى عهد قريب للغاية النقد الداخلى للروابط العصبوية التى أشرت إليها قبل قليل، وأن يتاح لشخص مثل **لويس** إطلاق التصريح المدهش بأن نقد الاستشراق سيكون بلامعنى «وليس من المدهش أيضاً أن معظم النقد السلبى الذى وجهه «الاختصاصيون» إلى عملى تبيّن أنه، مع استثناءات قليلة، ليس أكثر من وصف تافه (من نوع نقد **لويس**) لتجمّع باروني انتهكه دخيل فجّ اقتحم أرضاً محرّمة. والاختصاصيون الوحيدون (مع بعض الاستثناءات من جديد) الذين حاولوا التعامل مع ما أناقشه - وهو ليس محتوى «**الاستشراق**» فحسب، بل أيضاً وشائجه وروابطه العصبوية وميوله السياسية ونظرته إلى العالم - كانوا من المختصين بالشئون الصينية والهندية والجيل الشاب من باحثى الشرق الأوسط المتحمسين للتأثيرات الجديدة، وللحجج



السياسية التي استتبعها نقد الاستشراق. أحد الأمثلة هو **بنجامين شفارتز** Schwartz من جامعة هارفرد، الذي استغل مناسبة خطبته الرئاسية في لقاء «رابطة الدراسات الآسيوية» عام ١٩٨٢ لكي يعلن اختلافه مع بعض نقدي، ولكن أيضاً لكي يرحّب بحججي من زاوية فكرية.

وعديد من المستعربين والمختصين الإسلاميين الأكبر سناً ردّوا بسخط بالغ جريح هو عددهم بديل التأمل الذاتي. ومعظمهم يستخدم كلمات مثل «خبيث»، و«مخزٍ»، و«قذف»، وكأنّ النقد نفسه انتهاك محرمٌ لحظوتهم الأكاديمية المبجلة الطاهرة. وفي مثال **لويس** يتحوّل الدفاع الذي يقدّمه إلى ممارسة للطويّة السيئة الجليّة نظراً إلى أنه أكثر من معظم المستشرقين، كان محازياً سياسياً ضد القضايا العربية (وغير العربية) في محافل مثل الكونجرس الأمريكي ومجلّة «كومنتري» Commentary وسواها. والرد المناسب عليه ينبغي، بالتالي، أن يتضمّن عرضاً لموقعه سياسياً وسوسيولوجياً حين يتظاهر بالدفاع عن «شرف» حقله، وهو دفاع يثبت الدليل القاطع أنه حلوى متقنة من أنصاف الحقائق الايديولوجية التي يراد منها تضليل القراء من أنصاف الاختصاصيين.

والعلاقة بين الاستشراق الإسلامي أو العربي وبين الثقافة الأوروبية الحديثة يمكن، باختصار، أن تدرس دون أن تنطوي في الآن ذاته على مسرد تفصيلي بكل مستشرق مرّ على وجه البسيطة، وبكلّ تراث استشراقي، وبكل شيء كتبه المستشرقون، ثم تكديس ذلك كلّه والنظر إليه كإمبريالية متعفنة لاقيمة لها. إنني لم أفعل ذلك على أية حال. ومن الجهل القول بأن الاستشراق مؤامرة أو الإيحاء بأن «الغرب» هو الشرّ المستطير. القولان كلاهما يندرجان في الافتراءات التي نسبها إليّ **لويس** وواحد من حوارييه الصغار، الوكيل الدعاوي لـ: [**كنعان**] **مكّية**. ومن النفاق، من جانب آخر، قمع السياقات الثقافية والسياسية والأيديولوجية والمؤسساتية التي عبّرها يكتب البشر ويفكرون ويتحدثون عن الشرق، سواء أكانوا أم لم يكونوا من جلدة العلماء الباحثين. وكما أسلفت، من المهم للغاية أن يدرك المرء أن السبب في مناهضة عديد من رجالات الفكر غير الغربيين للاستشراق هو أن خطابه الحديث يرى، بحقّ، كخطاب سلطة تتأسس في حقبة من الاستعمار، وهذا هو موضوع ندوة ممتازة صدرت مؤخراً في كتاب بعنوان «الاستعمار والثقافة» بتحرير **نيكولاس ب. ديركس**[٤]. وفي هذا النوع من الخطاب، المستند أساساً إلى الافتراض القائل بأن الإسلام أحادي سرمدي غير متبدّل وخاضع بالتالي لتسويق «الاختصاصيين»، ليس بوسع المسلمين أو العرب أو أية شعوب أخرى أُنزلت إنسانياً إلى مصاف أدنى التعرّف على ذواتهم كبشر من لحم ودم، أو التعرّف على اختصاصييهم كعلماء باحثين فقط. أكثر من ذلك، إنهم يرون في خطاب الاستشراق، وفي حالات موازية له على صعيد معارف أخرى يتمّ إنشاؤها للأقوام الأصيلة من أمريكيين وأفارقة، ميلاً مزمناً لإنكار أو قمع أو تشويه السياق الثقافي لمثل تلك النظم الفكرية، بهدف الحفاظ على خرافة تجرّدها البحثي.

-١١-

ولكني مع ذلك لا أودّ الإيحاء بأن مثل أفكار **لويس**، رغم رواجها، هي الوحيدة التي انبثقت أو تدعّمت خلال القرن ونصف القرن المنصرمين. صحيح أنه منذ انحلال الإتحاد السوفييتي سارع بعض الباحثين والصحفيين في الولايات المتحدة للعثور على إمبراطورية شرّ جديدة في الإسلام المشرقَن Oriental-ized. وتأسيساً على ذلك غرقت الصحافة المرئية والمسموعة والمطبوعة في تنميطات تحقيرية تكدّس في سلّة واحدة الإسلام والإرهاب، أو العرب والعنف، أو الشرق والطغيان. كذلك حدثت في الشرق الأوسط والأقصى عودة إلى الديانة الأقوامية والنزعة القومية البدائية، والتي بين جوانبها المخزية على نحو خاص الفتوى الإيرانية المستمرة ضد **سلمان رشدي**. ولكن ليس هذا كلّ ما في الأمر، وما أودّ القيام به في ما تبقى من هذه المقالة هو الحديث عن اتجاهات جديدة في البحث والنقد والتأويل، والتي تقبل بالمقدّمات المنطقية في كتابي ولكنها، كما أعتقد، تذهب أبعد منها بكثير وتغني إحساسنا بتعقيد التجربة التاريخية.

وبالطبع لم ينبثق أي من هذه الاتجاهات من سديم السماء، كما لم تحظ



بعد بموقع المعارف والممارسات الناجزة المكتملة. والسياق الدنيوى يظلّ فى حالة ارتجاع محيِّرة، وهو أيديولوجيًا لا يزال مشحونًا وقلقًا ومتوتّرًا وقابلا للتغيير وإجراميًا أيضًا. ورغم أن الاتحاد السوفييتى تفكّك وحازت دول أوروبا الشرقية على استقلالها، فإن أنساق السلطة والهيمنة تظلّ على حالها واضحة جليّة. والجنوب الكونى - الذى كان يشار إليه باسم «العالم الثالث» على نحو رومانتيكى ووجدانى أيضًا - متورط فى مصيدة الديون، ومنكسر إلى مناطق من الكيانات المجزّأة أو غير المنسجمة، تحيق به مشكلات الفقر والمرض والتخلّف التى تفاقمت فى السنوات العشر أو الخمس عشرة الأخيرة. لقد ولّت حركة عدم الانحياز ومعها القادة الجماهيريون الذين تولّوا زمام التحرّر من الاستعمار وإحراز الاستقلال. ولقد اندلع من جديد، وعلى نحو مثير للقلق، نسق من النزاع الإثنى والحروب المحلية التى لاتقتصر على الجنوب الكونى وحده، كما تشهد على ذلك الحالة المأساوية لأهل البوسنة. وفى مناطق مثل أمريكا الوسطى والشرق الأوسط وآسيا تظلّ الولايات المتحدة هى القوّة المهيمنة، تتعثّر خلفها أوروبا قلقة غير موحّدة بعد.

والتفسيرات، أو محاولات فهم المشهد الدولى الراهن ثقافيًا وسياسيًا، انبثقت بطرق دراماتيكية مذهلة أحيانًا. لقد أشرت إلى الأصولية من قبل. أما ما يوازيها على الصعيد العلمانى فهى عودة إلى النزعة القومية والنظريات التى تشدّد على التمايز الجذرى - وهو تمايز شامل بصورة زائفة كما أعتقد - بين مختلف الثقافات والحضارات. مؤخرًا، على سبيل المثال، قام البروفيسور **صموئيل هنتنجتون** Huntington من جامعة هارفرد بطرح الفرضية البعيدة عن الإقناع والقائلة بأن ثنائية القطب الخاصة بالحرب الباردة قد نسخها وحلّ محلها ما يسميه ارتطام الحضارات، أو الأطروحة المرتكزة على مبدأ أن الحضارات الغربية والكونفوشية والإسلامية، بين عديد سواها، أشبه بالحجرات المانعة لتدفق المياه والتى يقبع أتباعها فى القاع وهمّهم الوحيد اتقاء شرّ الاختلاط بالآخرين(٥).

هذا منافٍ للطبيعة، نظرًا إلى أن إحدى الخطوات المتقدمة الكبرى فى النظرية الثقافية هى الإدراك، الذى يحظى بإجماع شبه كونى، بأن الثقافات مهجّنة وتعدّدية وأن الثقافات والحضارات - وكما بيّنت فى كتابى الثقافة والإمبريالية، فى حالة من الترابط والاعتماد المتبادلين بحيث يتعذر استجداء وصف توحيدى أو تخطيطى دقيق لفرادتها الخاصة. وكيف بمقدور المرء أن يتحدث اليوم عن «حضارة غربية»، إلاّ إذا قصد الإشارة إلى تخيّل أيديولوجى على نطاق عريض، موحيًا بنوع من التفوّق المنعزل لحفنة من القيم والأفكار، لاقيمة لأى منها خارج تاريخ الفتح والهجرة والترحال واختلاط الشعوب التى أعطت الأمم الغربية هويّاتها الراهنة المختلطة؟ ذلك صحيح فى الولايات المتحدة على وجه الخصوص، تلك التى لايمكن اليوم أن توصف إلاّ كلوح ضخم دُوّنت عليه مختلف الأعراق والثقافات المشتركة فى تاريخ إشكالى من الفتوحات، والريادات، والإنجازات الثقافية والسياسية الكبرى بطبيعة الحال. وتلك بالطبع كانت واحدة من الرسائل المضمرة فى الاستشراق، وفحواها أن أية محاولة قسرية لفصل الثقافات والشعوب إلى أنسال وماهيّات متميزة لاتفضح حالات إساءة التمثيل والتزييف الناجمة عن ذلك فحسب، بل أيضًا سبيل التفاهم المضمر مع السلطة بغرض إنتاج أشياء مثل «الشرق» أو «الغرب».

وليس الأمر أن **هنتنجتون**، ومن ورائه جميع المنظّرين والمدافعين عن تراث غربى متهلل مبتهج (**فرنسيس فوكوياما** كمثال)، لم يحتفظوا بقدر كبير من سيطرتهم على الوعى العام. لقد فعلوا ذلك، والدليل هو حالة مستعصية يمثّلها **بول جونسون** Johnson، الذى كان مفكرًا يساريًا ذات يوم، وهو اليوم مناظر اجتماعى وسياسى مرتد. فى عدد ١٨ نيسان (إبريل) ١٩٩٣ من مجلة «نيويورك تايمز ماجازين»، وهى ليست مطبوعةهامشية بحال من الأحوال، نشر **جونسون** مقالة تحت عنوان «الاستعمار عائد، وليس مبكّرًا برهة واحدة»، نهضت فكرتها المركزية على وجوب أن تضع «الأمم المتحضرة» نصب أعينها مهمة إعادة إستعمار العالم الثالث «حيث انهارت الشروط الأساسية الأدنى للحياة المتحضرة»، ويتوجب القيام بذلك عن طريق نظام من الوصايات القسرية.



نموذجه بصريح العبارة هو ذاك الشبيه باستعمار القرن التاسع عشر حيث ينبغى على الأوروبيين أن يفرضوا النظام السياسى بالقوة لكى يتمكنوا من تحقيق تجارة رابحة كما يقول.

محاججة **جونسون** تجد أصداء تحتية عديدة لدى صانعى السياسى فى الولايات المتحدة، وفى وسائل الإعلام، وبالطبع فى وزارة الخارجية الأمريكية ذاتها والتى تظلّ مع التدخل فى الشرق الأوسط وأمريكا اللاتينية وأوروبا الشرقية، ولكنها لاتخفى ميلها الصريح إلى المهمة التبشيرية فى أمكنة أخرى خصوصاً ما يتصل بسياساتها مع روسيا والجمهوريات السوفييتية السابقة. بيد أن المهم هنا هو وجود هوّة فاغرة جدية، رغم عدم دراستها بما يكفى، فى الوعى الشعبى بين الأفكار القديمة عن الهيمنة الغربية (التى كان نظام الاستشراق جزءاً منها) من جهة، والأفكار الأحداث التى تأصّلت لدى المجموعات التابعة والمتضررة وفى أوساط قطاع عريض من المفكرين والأكاديميين والفنّانين من جهة ثانية. ومن المدهش أننا اليوم لم نعد نشهد حالة الشعوب الأدنى - المستعمرة سابقًا، والمستعبدة والمقموعة - التى تلتزم الصمت أو لايحسب لها حساب إلاّ عند الكبار من الذكور الأوروبيين والأمريكيين. لقد حدثت ثورة فى وعى النساء والأقليات والمهمّشين هى على درجة من القوّة بحيث تؤثّر على التفكير الرئيسى السائد فى كل مكان على وجه البسيطة تقريباً. ورغم أننى امتلكت بعض الإحساس بتلك الثورة حين كنت أعمل على «الاستشراق» فى السبعينيات، إلاّ إنها اليوم بالغة الوضوح بحيث تتطلّب اهتمام كلّ من تعنيه بصورة جدية الدراسة البحثية والنظرية للثقافة.

ويمكن تمييز اتجاهين عريضين: ما بعد الكولونيالية، وما بعد الحداثة، وكلاهما فى استخدامه لكلمة «بعد» - Post لا يوحى بمعنى الذهاب إلى ما هو «أبعد من» ؛ بل - كما تعبّر **إيللا شوحات** Sho-hat فى مقالة واعدة حول ما بعد الكولونيالى - «التواصلات والإنقطاعات، حيث التشديد على الطرز والأشكال الجديدة للممارسات الاستعمارية القديمة، وليس أبعد منها»(٦). ولقد انبثق تيّارا ما بعد الكولونيالية وما بعد الحداثة كموضوعين مترابطين للالتزام والاستقصاء فى الثمانينيات، ولاح أنهما فى أمثلة عديدة يأخذان بالحسبان أعمالا مثل «الاستشراق» بوصفها سوابق. وسيكون من المستحيل هنا الدخول فى الجدالات الاصطلاحية الهائلة حول الكلمتين، والتى دار بعضها لفترات طويلة من الزمن حول ضرورة أو عدم ضرورة وضع المعترضة [-] فى المصطلحين. النقطة هنا لاتدور بالتالى حول الحديث عن أمثلة معزولة من معزولة من الرطانة المفرطة أو المضحكة، بل تحديد موقع هذه التيارات والجهود التى - من منظور كتاب صدر عام ١٩٧٨ - تبدو وكأنها تنطوى عليه بدرجة ما فى عام ١٩٩٤.

ومعظم العمل المنكبّ على النظام السياسى والاقتصادى الجديد اهتم بما وصفه **هارى ماجدوف** Magdoff فى مقالة حديثة بـ «الكوْنة» Globalisation، وهو نظام تقوم بموجبه نخبه مالية صغيرة ببسط سلطتها على الكون بأسره، فتضخّم السلعة وأسعار الخدمات، وتعيد توزيع الثروة بدءاً بقطاعات الدخول المحدودة (وهى تقع عادة فى العالم غير الغربى) وانتهاء بالدخول الأعلى (٧). وعلى المنوال ذاته نشأ نظام جديد عابر للحدود القومية، ناقشه بمصطلحات صارمة كلّ من **ما ساو ميوشى** Miy-oshi و**عارف درليك** Dirlik، لايكون فيه للأمم حدود، والعمل والدخل يخضعان للمدراء الكونيين وحدهم، وحيث يظهر الاستعمار من جديد فى صيغة خنوع الجنوب للشمال(٨). ويمضى **ميوشى ودرليك** ليبيّنا كيف أن اهتمام الدوائر الأكاديمية بمسائل مثل التعددية الثقافية وما بعد الكولونيالية، يمكن فى الواقع أن يكون تراجعاً ثقافيًا وفكرياً عن الحقائق الجديدة للسلطة الكونية. يقول **ميوشى**: «ما نحتاج إليه هو تمحيص سياسى واقتصادى صارم أكثر من ملمح تعلّى تعليمى، مثاله «خيبة الأمل الذاتية الليبرالية» القائمة فى حقول جديدة مثل الدراسات الثقافية والتعددية الثقافية (ص٧٥١).

ولكن حتى لو أخذنا هذه الوصايا على محمل الجد (كما ينبغى لنا)، فإن قاعدة صلبة فى التجربة التاريخية تفسح المكان اليوم لظهور الاهتمام بكلّ من تيار ما بعد الحداثة ونظيره تيار ما بعد الكولونيالية، المختلف عنه تماماً. هنالك



أولا انحياز أكبر إلى المركزية الأوروبية فى التيار الأول، فضلا عن رجحان للتشديد النظرى والجمالى على المحلّى والعارض، والخفّة التى تكاد تكون زخرفية لوجود التاريخ والخلطة المعارضة والنزعة الاستهلاكية قبل كل شىء. والدراسات الأبكر فى التيار ما بعد الكولونيالى قام بها مفكرون بارزون من أمثال أنور **عبدالملك**، و**سمير أمين**، و **س. ل. ر. جيمس** James، والتى دار معظمها حول دراسات الاخضاع والسيطرة من وجهة نظر الاستقلال السياسى التام أو المشروع التحررى غير المكتمل. ولكن بينما يشدّد تيار ما بعد الحداثة فى واحد من أشهر تصريحاته البرنامجية (وأطلقه **جان فرانسوا ليوتار** Lyotard) على تلاشى المسرودات Narratives (***) الكبرى للتحرّر والتنوير، فإن التشديد فى معظم العمل الذى أنجزه الجيل الأول من الفنانين والباحثين ما بعدها الكولونياليين دار حول العكس تماماً: المسرودات الكبرى باقية رغم أن تطبيقها وتحقيقها هما اليوم فى عطالة مؤقتة، وهى مرجأة أو مطوّقة. هذا الفارق الحاسم بين البواعث التاريخية والسياسية العاجلة فى التيار ما بعد الكولونيالى وبين التحلّل النسبى فى تيار ما بعد الحداثة يفضى إلى مقاربتين ونتيجتين على اختلاف تام، رغم وجود بعض التقاطع بين التيارين (فى تقنية «الواقعية السحرية» على سبيل المثال).

وأعتقد أنه من الخطأ الإيحاء بأن معظم العمل ما بعد الكولونيالى الممتاز، الذى انتشر بصورة دراماتيكية منذ مطلع الثمانينيات، لم ينطوِ على تشديد كبير على المحلّى، والإقليمى. والعارض: لقد حدث ذلك التشديد، ولكنه فى نظرى ارتبط على نحو بالغ الدلالة بمقاربته العامة لجملة اهتمامات يتصل معظمها بالتحرّر، والمواقف التحريفية من التاريخ والثقافة، والاستخدام الواسع النطاق للنماذج النظرية والأساليب المتواترة المتكررة. ولقد كان الموضوع الرائد هو نقد التمركز الأوروبى على الذات والبطريركية. وعلى امتداد الحرم الجامعى فى الولايات المتحدة وأوروبا خلال الثمانينيات عمل الطلاب ونشطت الكليّات بدأب ومواظبة لتوسيع بؤرة التركيز الأكاديمى لما يسمّى بالمنهاج التأسيسى بحيث يتضمن كتابة المرأة، والفنانين والمفكرين غير الأوروبيين، والتابعين. وترافق ذلك مع تغيّرات مهمة فى مقاربات دراسات المناطق، التى ظلّت لأمد طويل حكراً على المستشرقين الكلاسيكيين ومن يماثلهم فى حقول أخرى. ولقد حدث أن الأنثروبولوجيا والعلوم السياسية والأدب وعلم الاجتماع والتاريخ قبل كل شىء، استشعرت تأثيرات تحليل نقدى عريض النطاق للمصادر ولكيفية تقديم النظرية وزعزعة منظور التمركز الأوروبى على الذات. وربما كان عمل المراجعة الأرفع لم يتمّ فى ميدان دراسات الشرق الأوسط. بل فى حقل الاختصاص الهندى مع تقدّم دراسات التابع، التى نفذتها مجموعة مرموقة من الباحثين والعلماء بقيادة **رانجيت جحا** Guha وسعت إلى غرض لايقلّ عن ثورة فى علم تدوين التاريخ، وكان الهدف المباشر هو تخليص كتابة التاريخ الهندى من هيمنة نخبة قومية وإحياء الدور الهام لفقراء المدن والجماهير الفلاحية فى التاريخ. وأعتقد أنه من الخطأ القول عن هذا العمل، الأكاديمى فى معظمه، بأنه متلازم ومتواطئ مع الاستعمار الجديد «العابر للحدود القومية». الواجب يقتضى تسجيل هذا الإنجاز والاعتراف به مع التحذير من المزالق المستقبلية.

ولقد أثارت انتباهى على نحو خاص مسألة امتداد الاهتمامات ما بعد الكولونيالية إلى مشكلات الجغرافيا. و«الاستشراق» فى نهاية الأمر دراسة مرتكزة على إعادة التفكير فى الهوّة الفاصلة بين الشرق والغرب، تلك التى ساد الاعتقاد طيلة قرون بأنها غير قابلة للجِسْر. وهدفى، كما قلت من قبل، لم يكن تبديد الفارق ذاته ـ إذ من بوسعه إنكار الدور التكوينى للفوارق القومية والثقافية فى العلاقات بين البشر؟ ـ بل الفكرة القائلة بأن الفارق ينطوى على العداء، وعلى مجموعة مجمّدة مجسّدة مادياً لماهيّات متناحرة، فضلا عن معرفة خصامية بأسرها تُبْنى من هذه الأشياء. وما دعوت إليه فى «الاستشراق» كان سبيلا جديداً فى تصوّر الانفصالات والنزاعات التى حرّضت على أجيال من العداء، والحرب، والسيطرة الإمبريالية. والحق أن واحداً من أبرز التطورات فى الدراسات ما بعد



الكونيالية كان إعادة قراءة الأعمال الثقافية المنهاجية، لا للحطّ من منزلتها أو تلطيخها بالقاذورات بل لإعادة استقصاء بعض افتراضاتها، والذهاب أبعد من الأسر الخانق لها فى طبعة ما من جدل ثنائية العبد - السيّد. ذلك بالتأكيد كان الأثر المقارن لروايات ثرّة مدهشة مثل «أطفال منتصف الليل»، وأعمال **س. ل. ر. جميس** CLR James، وشعر **إيميه سيزير وديريك ولكوت** Walcott، حيث كانت الإنجازات الجريئة والجديدة فى الشكل هى فى الواقع إعادة مخاصصة للتجربة التاريخية للاستعمار، بعد إعادة تنشيطها وتحويلها إلى علم جمال جديد من التشارك وإعادة الصياغة الارتقائية فى الغالب.

والمرء يلمس ذلك أيضًا فى عمل مجموعة من الكتّاب الإيرلنديين الذين أسّسوا أنفسهم فى عام ١٩٨٠ كمجموعة جماعية باسم «يوم الحقل». وفى مقدمة كتاب ضمّ مختارات من أعمالهم يرد ما يلى:

[هؤلاء الكتّاب] آمنوا بأن جماعة «يوم الحقل» يمكن ويجب أن تسهم فى إيجاد حلّ للأزمة الراهنة عن طريق إنتاج تحليلات للرأى الناجز، وللأساطير والتنميطات التى باتت جزءًا من أعراض وأسباب الموقف الراهن [بين إيرلندا والشمال]. إن انهيار الترتيبات الدستورية والسياسية وتفشّى العنف الذى صمّمت تلك الإجراءات لكى تقمعه أو تحتويه، جعل الأمر حاجة أكثر إلحاحًا فى الشمال أكثر من الجمهورية... الجماعة قرّرت، بالتالى، الإقدام على إصدار عدد من المطبوعات، مبتدئة من سلسلة كرّاسات [بالإضافة إلى سلسلة مثيرة للإعجاب من قصائد **شيموس هينى** Heaney، ومقالات **شيموس دين** Deane، ومسرحيات **بريان فرييل** Friel **وتوم بولن** Paulin] حيث يتاح استكشاف طبيعة المشكلة الإيرلندية ومواجهتها، بالتالى، على نحو أكثر نجاحًا من قبل (٩).

وفكرة إعادة التفكير فى، وإعادة صياغة، التجارب التاريخية التى ارتكزت ذات يوم على الانفصال الجغرافى للشعوب والثقافات هى فى قلب فيضان مفاجئ من الأعمال الأكاديمية. وسأضرب ثلاثة أمثلة: عند **إميل ألكالاى** Alcalay فى «ما بعد العرب واليهود»: إعادة صنع ثقافة شرق المتوسط، وعند **بول جيلروى** Gilroy فى «الأطلسى الأسود»: الحداثة والوعى المزدوج، وعند **مويرا فرجسون** Fer-guson فى «خاضعات للآخرين»: الكاتبات البريطانيات والعبودية الاستعمارية، ١٦٧٠ - ١٨٣٤(١٠). فى هذه الأعمال تخضع الميادين، التى ساد الإعتقاد ذات يوم بأنها حكر على شعب بعينه أو جنس أو عرق أو طبقة، لعملية إعادة حفر بحيث تتكشف عن انطوائها على الآخرين. وشرق المتوسط، صوّر طويلاً كساحة وغى بين العرب واليهود، ينبثق فى كتاب **ألكالاى** كثقافة متوسطية بين الشعبين معًا. سيرورة مماثلة عند **جيلروى** تبدّل، وفى الواقع تضاعف، إدركنا للمحيط الأطلسى الذى اعتبر حتى الآن ممرًا أوروبيًا فى الأساس. وفى إعادة تدقيق العلاقة التنازعية بين مالكى العبيد الإنكليز والعبيد الأفارقة، تفسح فرجسون المجال أمام نسق أكثر تركيبًا يفصل المرأة البيضاء عن الذكَر الأبيض، مع مراتب وإنخلاعات جديدة تظهر فى أفريقيا جرّاء ذلك.

ويوسعى ضرب المثال تلو المثال. ولسوف أختم بالقول، باختصار، إن حالات العداء والإجحاف التى انطلق منها اهتمامى بالاستشراق كظاهرة ثقافية وسياسية ما تزال قائمة. ورغم ذلك يوجد اليوم قبول عام، على الأقل، بأن تلك الحالات لا تمثّل نظامًا أبديًا بل تجربة تاريخية نهايتها، أو الحدّ من سطوتها على الأقل، فى متناول اليد. وإذ أنظر إلى كتاب «الاستشراق» من مبعدة خمس عشرة سنة حافلة بالأحداث وبتوافر مشاريع بحثية علمية وتأويلية جديدة لاختصار الأصفاد الإمبريالية المفروضة على الفكر والعلاقات الإنسانية، أدرك أن الكتاب امتلك على الأقل فضيلة الانخراط الصريح فى النضال، الذى يتواصل بالطبع فى «الغرب» و«الشرق» على حد سواء. ■

هوامش المؤلف:

(1) O'Hanlon and washbrook, After Orientalism: Culture, Criticism, and Politcs in theThird World;" Prakash, "Can the Subaltern Ride? A Reply To O'Hanlon and Washbrook" In Comparative Studies In Society and History, IV, 9 (January 1992),141 - 184.



(٢) فى مثال واحد ذى دلالة خاصة، أدّت عادات لويس فى التعميم المتحيّز إلى إدخاله فى متاعب قانونية. فحسب صحيفة «ليبراسيون» Libération (١٩٩٤/٣/١) والـ«جارديان» Guardian (١٩٩٤/٤/٨) يواجه لويس الآن دعاوى جنائية ومدنية رفعها ضده فى فرنسا عدد من الأرمن ومنظمات حقوق الإنسان. وهو محال على القضاء بموجب التشريع المعتمد فى فرنسا والذى يعتبر إنكار الهولوكوست جريمة يعاقب عليها القانون. تهمة لويس أنه أنكر، فى الصحف الفرنسية، وقوع مذبحة ضد الأرمن فى عهد الإمبراطورية العثمانية.

(3) Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993.

(4) Ann Arbor:The University of Michigan press, 1992.

(5) "The Clash of Civilizations" , "Foreign Affairs 71, 3 (Summer 1993), 23-49

(6) "Notes on the post-Colonial," Social Text, 31/32 (1992), 106.

(7) Magdoff, "Globalisation - To what End? Socialist Register- 1992: New World Order? ed Ralph Milloband and Leo panitch (New York: Monthly Review press 1992), 1-32.

(8) Miyoshi, AABorderless World? From Colonialism to Transnationalism and the Decline of Nationstate, "Critical Linquiry, 19, 4 (Ssummer 1993), 725-51', Dirlik, 3 the Postcolonial Aura" Third World Criticism in the Age of Global Capitalism, "Critical inquiry, 20, 2 (winter 1994), 328-56.

(9) Lreland's Field Day, London: Hutchinson, 1985.pp. vii-vii.

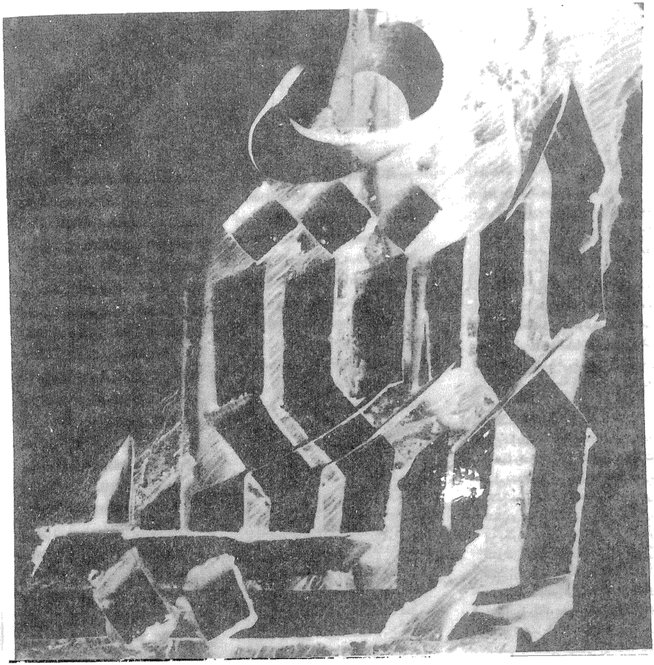
(10) Alcalay, Minneapolis: University of Minnesota press, 1993,Gilroy, Gilroy, Cambridge: Harvard University press, 1993; Ferguson, London: Routledge, 1992.

هوامش المترجم

(*) ابتكار التراث The invention of Tradition كتاب صدر عام ١٩٨٣ بتحرير إريك؛ هوبسباوم Hobsbawm وتيرنس رينجر (Cambridge University press)، Ranger، وتضمن مجموعة مقالات لعدد من الكتاب الذين تناولوا السلطة الأوروبية فى القرن التاسع عشر، وكيف يمكن العثور على ملامحها التكوينية فى الشعائر والمظاهر الاحتفالية والتراثات. أما أثينا السوداء Black Athena. فهو من تأليف مارتن بيرنال Bernal، وأثار عند صدوره ضجة واسعة لأنه استكشف وكشف الجذور الأفريقية والمصرية والسامية للتراث الإغريقى الذى يراد له أن يظل أريًا صرفًا.

(**) ترجم الدكتور كمال أبو ديب هذه المصطلحات على النحو التالى: «إنشاء»، «مصورة»، «منسق»، نظام ترميزى». وغنى عن القول أن اختيارات أبو ديب، مثل خياراته الأساسية فى ترجمة الكتاب، ما تزال موضع مساءلة كما يشير إدوارد سعيد.

(***) اكتسب هذا التعبير فى السنوات الأخيرة، وفى ميدان العلوم الاجتماعية والنظرية الأدبية والدراسات التى تهتدى بتطبيقات ما- بعد الحداثة على وجه الخصوص، دلالة جديدة أوسع نطاقًا من المعنى التقليدى للسرد الحكائى فى النوع الروائى. إنه بصورة إجمالية، بات يفيد سرد واحد أو أكثر من الوقائع المتخيلة، ولكن الداخلة فى سيرورة وموضوع فعل (اجتماعى أو تاريخى أو سياسى أو جمالى) وفى سياق عام وبنية وانبناء Structuration والنطاق هنا يتسع ليشمل الشفاهى والمدون والخيال الشعبى والضمير الجمعى والمشاعر ذات الطابع الشامل والكونى وما إليها.



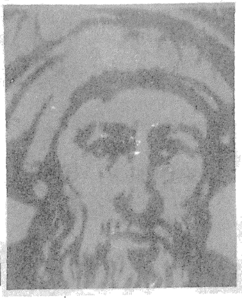
للفنان سامى رافع

المواجهات

ابن رشد تراث العرب تنوير الغرب

ابن رشد

تراث العرب تنوير الغرب

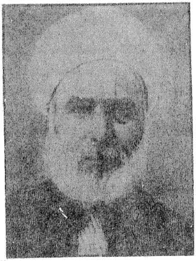


في الحديث عن ابن رشد هو الحديث عن العقل المهاجر، العقل الذى طردته الثقافة العربية الإسلامية وتلقفته الثقافة الأوروبية الناهضة، ومنحته الحماية، فأشرق بنوره فى أنحائها، وساهم فى تبديد ظلمات القرون الوسطى. لم يكن من قبيل المصادفة أن يولد هذا العقل فى بيئة الأندلس، ملتقى العوالم والتقاء الثقافات بعد التقاء اللغات والأديان. إنها البيئة التى أنتجت، إلى جانب عقلانية ابن رشد، صوفية ابن عربى وإشراقية ابن طفيل. إن «حى بن يقظان» - ودلالة الاسم لافتة - هو الباحث عن الحقيقة وراء اللغات والأديان، الحقيقة كما يصل إليها الإنسان المتوحد فى الفلاة معتمدًا على حواسه وتجاربه وخبراته. منتقلا من الحسى إلى العقلى ومن العقلى إلى ما وراء المادة، فوصل إلى الحقيقة التى لا تخالف ما وردت به الشرائع السماوية على لسان الرسل والأنبياء .

التنوير الإسلامى جذوره وآفاقه

من المعتزلة وابن رشد إلى محمد عبده

نصر حامد أبو زيد


محمد عبده

فى الإنسان القادر على المعرفة، والقابل لممارسة حق الاختلاف النابع من اختلاف القدرات وتعددية التأويل، هو الذى يحرص **ابن رشد** على إبرازه وتأكيد وجوده. ونحن فى أزمتنا الراهنة، التى تبدو واضحة للعيان على مختلف المستويات والأصعدة - اقتصادية واجتماعية وثقافية وفكرية وحضارية - تحتاج إلى استحضار هذا الإنسان بوصفه الإنسان القادر على اجتياز تلك الأزمة والعودة إلى المشاركة فى صنع الحضارة المساهمة فى تقدم النوع البشرى. نحن بعبارة أخرى فى حاجة إلى استرداد عقلنا المهاجر، **ابن رشد**. لكن علينا أن نسترده ونستقبله بوعى مغاير لذلك الوعى الذى تسبب فى تهميشه أولا ثم طرده بعد ذلك.

من هنا يأتى تركيز دراستنا هذه لإنجاز **ابن رشد** فى مجال الفكر الإسلامى على النظر إليه فى سياق عقلانية المعتزلة التى مهدت له أولا، وفى سياق حضوره فى الفكر الإسلامى الحديث، المتأثر دون شك بالاحتكاك بعصر الأنوار الأوروبى بدرجة أو بأخرى. فى هذا السياق الثانى يتم التركيز على خطاب **«محمد عبده»**، الذى نعلم جميعًا أنه المفكِّر الذى استعاد للفكر الإسلامى الحديث عقلانيته التى غيبتها عصور الانحطاط. ولم تكن العقلانية المستعادة إلا مزجاً من إنجازات المعتزلة وإضافات **ابن رشد** التى طورتها.

(١)

لم يكن الفكر الصوفى وحده هو الذى أوغل فى الولوج إلى عالم القرآن لاكتشاف وحدة الدلالة بين النص والعالم، ولإدراك علاقات الإحالة الدلالية



التنوير الإسلامي جذوره وآفاقه

المتبادلة بينهما. لقد بدأ المعتزلة التعبير عن هذا الوعي من خلال نسقهم الاستدلالي المعرفي، ذلك النسق الذي أدمج العلامات الكونية - العالم - في بنية الآيات القولية، القرآن، وذلك من خلال تحليل مفهوم «القصد»، وكذلك فعل الفيلسوف القرطبي **ابن رشد** حين جعل من الفلسفة عموماً ومن «البرهان» على وجه الخصوص نظراً في الموجودات نفسها واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، ومن هنا إصراره على نفي التعارض نفسه بين «البرهان» و«القرآن»، أو بين «الحقيقة» و«الشريعة». وذلك على أساس من استنباط الأولى من علامات العالم واستنباط الثانية من آيات القرآن.

تتبنى المنظومة الاعتزالية أساساً على مقولتي «العدل» و«التوحيد»، ذلك أن **أبا الحسين الخياط** صاحب كتاب «الانتصار» رد المبادئ الثلاثة الأخرى - وهي «الوعد والوعيد» و«المنزلة بين المنزلتين» و«الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» - إلى مبدأ «العدل»، وإذا أضفنا إلى ذلك إن مبدأ «التوحيد» ذاته انبنى في تلك المنظومة - في سياق تكونها التاريخي - على مقولة «العدل» أدركنا أن هذه المقولة، أو بالأحرى هذا المبدأ، هو المبدأ المؤسس. ألم تتفق الروايات أن أول خلاف نشأ بين الحسن البصري وتلميذيه - **واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد** - كان حول تسمية «مرتكب الكبيرة»، وهل هو «كافر» أم «منافق»؟ فاختلف الطلاب مع أستاذهم الذي ذهب إلى أنه «منافق» خلافاً لقول الخوارج، وقالوا بل هو «في منزلة بين المنزلتين»، وهي مقولة تنتمي إلى مبدأ «العدل» بحسب شرح أبي الحسين الخياط المشار إليه(١)!

ويقوم مبدأ «العدل» عند المعتزلة على أساس نفي «الظلم» عن الله سبحانه وتعالى لأنه لابد أن يحقق «وعده» للمؤمن و«وعيده» للكافر. وهذا المبدأ مثله مثل قرينة «التوحيد» من المبادئ العقلية، أي التي يتوصل إليها العقل الإنساني بمفرده دون حاجة إلى دليل نقلي أو روحي. إنها مبادئ يمكن الوصول إليها من تأمل «العالم» بوصفه علامة أو منظومة من العلامات تحيل إلى الصانع القادر الحي العالم المغاير للعالم الذي صنعه.. إلخ. وهذا المفهوم هو بالضبط المفهوم الذي قامت عليه البنية السردية القصصية لكتاب **ابن طفيل** «حي بن يقظان»، هذا المبدأ العقلي الكلي يمكننا من فهم «القصد الإلهي» وتأويل «الكلام الإلهي» انطلاقاً منه.

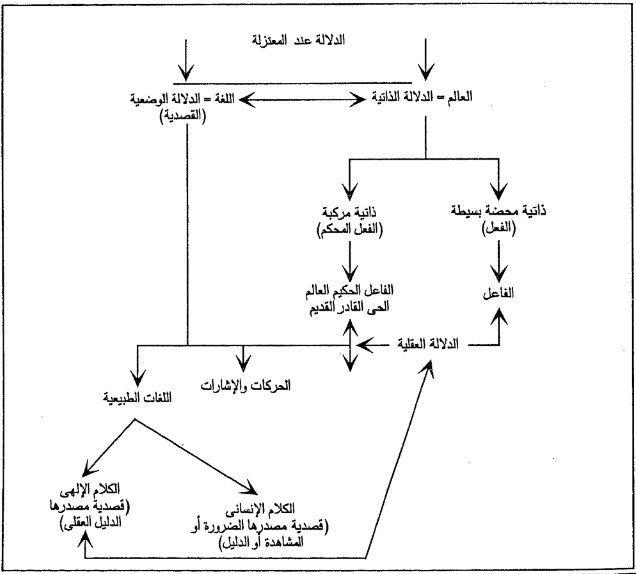
هكذا أدخل المعتزلة مفهوم «القصدية» شرطاً لفهم الكلام الإلهي، لكنها ليست «قصدية» مستنبطة من الكلام ذاته، بل هي قصدية نابعة من الفهم العقلي للوجود خارج اللغة. وهنا يفرق المعتزلة بين أنماط من الدلالات: الدلالات الوجوبية حيث العلاقة بين «الدال» و «المدلول» علاقة تلازم عقلية، مثل دلالة الفعل على فاعل قام به. ودلالة الفعل المحكم المضبوط على أن الفاعل الذي قام به فاعل حكيم عالم، هذه الدلالات الوجوبية دلالات عقلية لا تختلف من مجتمع إلى مجتمع ولا من ثقافة إلى ثقافة، بل هي دلالات يتفق عليها جميع العقلاء بصرف النظر عن الزمان والمكان. النمط الثاني من الدلالات هو الدلالات الوضعية الاتفاقية التي تقوم على التواطؤ بين أفراد الجماعة، أو بين المتكلمين، في هذا النمط الثاني من الدلالات تكون العلاقة بين الدال والمدلول علاقة اعتباطية ، على خلاف العلاقة اللزومية في النمط الأول، هذه العلاقة الاعتباطية قائمة على محض الاتفاق، الذي يمكن أن يكون مختلفاً عما هو عليه الآن . وداخل هذا النمط الثاني من الدلالات يضع المعتزلة اللغة الطبيعية واللغات التي تعتمد على الإشارات والحركات الجسدية، كما يضعون أيضاً دلالة المعجزات على صدق الأنبياء والرسل.

فيما يتصل باللغات الطبيعية واللغات الحركية والإشارية يعتمد المعتزلة على اختلاف الدوال بين الأمم والشعوب رغم اتحاد المدلول، وذلك لكي يثبتوا الطبيعة الاتفاقية لتلك الدلالات. فكلمة «رجل» مثلا في العربية تدل على المدلول نفسه الذي تدل عليه كلمة L'homme في الفرنسية مثلا، وكذلك كلمة Man في الإنجليزية، وهذا دليل على قيام اللغة على الاتفاق ودليل على العلاقة الاعتباطية بين الدال والمدلول، الأمر نفسه نجده في اللغات الحركية والإشارية التي تختلف دلالتها بين الجماعات لقيامها على الاتفاق، وداخل هذا النوع الثاني تندرج دلالة المعجزات بوصفها أفعالا اتفاقية بين النبيّ أو الرسول والجماعة التي بعث إليها تدل على صدقه. وهنا ليس المهم هو طبيعة المعجزة، وليس مهماً أن تكون فعلا خارقاً، فالخوارق قد تتحقق على أيدي السحرة والكذابين، وإنما المهم هو وقوعها دالة على صدق ادعاء النبيّ أو الرسول بأنه مرسل من عند الله سبحانه وتعالى.

لكن هذا التصور للمعجزة بوصفها مجرد فعل دال على الصدق قد يوهم أن الساحر أو الكاذب يمكن أن يدعى أنه مرسل من عند الله، ثم يدعى أنه سيقوم

بفعل يدل على صدقه، هذا من المستحيل أن يحدث من منظور المعتزلة، لأن الله سبحانه وتعالى يستحيل أن يمكن الكذاب من ذلك، لأن هذا التمكين يعد فعلا قبيحاً يستحيل وقوعه من الله بحكم طبيعته «العادلة»(٢) هذا التحليل لدلالة المعجزات يفضى عند المعتزلة إلى إدخال «القصدية» فى الدلالة، ثم نقلها من مجال المعجزات إلى مجال اللغة الطبيعية. إن الكلام - فيما يقول المعتزلة - يقع صدقا أو كذباً بحسب قصد المتكلم الذى نعرفه بالمشاهدة أو بالضرورة أو بالدلائل، وكلام الله سبحانه وتعالى يقع دلالة بطريقة الكلام الإنسانى نفسها، إلا أن القصد الإلهى لا يعلم إلا بدلائل العقل وحدها(٣).

هكذا يبلور المعتزلة مفهوم «القصد» الإلهى، الذى لا يقع كلامه سبحانه دلالة دون معرفته مسبقاً بأدلة العقل. إن الكلام وحده لا يكفى لمعرفة القصد، إذ ليس هناك ما يمنع أن يكون المتكلم كاذباً فى قوله «إنى صادق» فكيف يكون الكلام دلالة مع هذه الاحتمالية؟! ويمكن وضع قضية الدلالة عند المعتزلة فى النموذج التالى الذى يكشف مكان «القصدية» فيها:

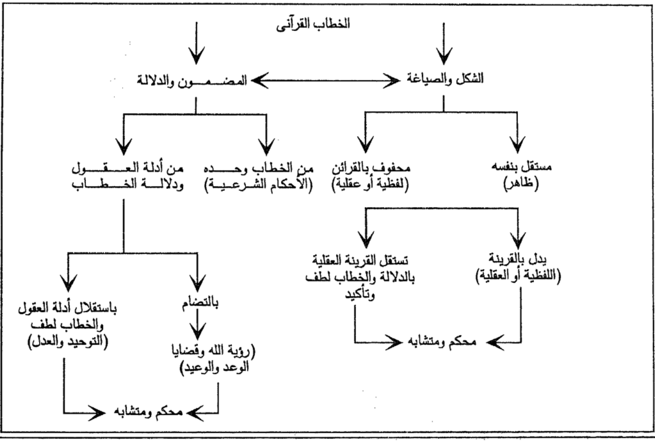




التنوير الإسلامى جذوره وآفاقه

من خلال هذا النموذج نرى أن الدلالة الذاتية للعالم ليست متخارجة عن القصدية الإلهية فى ترتيب خلق العالم وتركيب المسببات على الأسباب والنتائج على المقدمات، وذلك كما يتبدى فى «الدلالة الذاتية المركبة» للفعل المحكم. ومعنى ذلك أن الدلالة العقلية الكاشفة عن «القصدية فى الكلام الإلهى هى التى تربط بين دلالة العالم ودلالة الكلام. وقد أدى هذا التصور لقصدية الإلهية عند المعتزلة إلى اعتبار أن الوحى قد يدل على الكليات كما يدل على الجزئيات ولكن وجه الدلالة يختلف فى كل منهما. إن دلالة الوحى على الكليات هى دلالة مضافة إلى دلالة العقل من باب «اللطف» لأن العقل يستطيع وحده الوصول إلى الكليات بدلالة العالم الذاتية بقسميها المشار إليهما فى النموذج السالف، وتلك الكليات تتمثل فى قضايا «العدل» و«التوحيد» على مستوى الفكر، وتتمثل فى «المحكم» الذى لا يحتاج إلى تأويل على مستوى النص الدينى/ الكلام الإلهى.

لكن النص يتضمن «المتشابه» الذى يحتاج إلى تأويل برده إلى «المحكم» وفهمه على أساسه، وليس هذا «المتشابه» نوعًا من «التلبيس» الذى لا يجوز على الفعل الإلهى المتصف بالحكمة والعدل. بل يمثل نوعاً من «الإثارة» الذهنية والعقلية تحض على التأمل والبحث. أى تحرك العقل للنظر فى «العالم» وصولا إلى «النص» وإذ تنكشف الكليات بدليل العقل ودلالة النص معًا - الدلالة المزدوجة والمركبة من المحكم والمتشابه - يسهل فهم الجزئيات. التى تتمثل فى القصص والأحكام والحروف المقطعة فى أوائل السور.. إلخ.، وليس معنى ذلك أن دلالة النص لا تنفصل أو تستقل عن دلالة العقل فى بعض الجزئيات، فالعقل وحده غير قادر على معرفة كيفية الطاعة - الصلاة والزكاة والصوم والحج - ولا مواقيتها، فى هذا الجانب يستقل الخطاب الإلهى القرآنى بالدلالة، وثم منطقة مشتركة بين دلالة العقل ودلالة النص يتشاركان فيها كما يستقل كل منهما فيها عن الآخر، تلك هى منطقة النصوص المتعلقة برؤية الله سبحانه تعالى، يدل الدليل العقلى على استحالتها، كذلك يدل الدليل النقلى السمعى، وليس أحدهما بأسبق من الآخر ولا بأولى منه فى هذه الدلالة: إنهما متساويان[٤]. والنموذج التالى يوضح أنماط الدلالة القرآنية وعلاقتها بالدلالة العقلية:



القصدية إذن تتخلل الكلام الإلهي كله، ومن ثم نحتاج أدلة العقول لاستنباط الدلالة، ولا يستقل الكلام الإلهي بالدلالة استقلالا تامًا إلا فيما يتصل بالأحكام الشرعية، وهو الجانب الذي ركز عليه علماء الأصول والفقهاء تركيزاً أساسياً.

(٢)

الدليل العقلي دليل نظري، أي ناتج عن النظر في الموجودات والمشاهدات واستنباط دلالتها، وهذا هو الذي يربط بين اللغة والعالم في نسق كلي، في هذا النسق يتحول العالم إلى علامة - أو سلسلة من العلامات - دالة تشير إلى مدلول وراءها، وتستند هذه الدلالة - في حركة العقل الفكرية للنظر والاستدلال - إلى العلوم الضرورية، والتي اعتبرها المعتزلة من كمال العقل. الذي هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس. وأول هذه الحركة الاستدلالية تنطلق من الضروريات التي أهمها: أن الفعل يتعلق بالفاعل، وأن ثمَّ أجساداً في العالم لا يقدر الإنسان على خلقها وإيجادها، فلابد من فاعل لها مغاير لها وللإنسان معاً، ثانياً، إن هذه الأجسام لا تخلو من الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والأعراض كافة، ثالثًا، هذه الأعراض محدثة لا يجوز عليها البقاء وكل ما لا يخلو من الحدوث فهو محدث. هكذا ينتهي المستدل إلى إثبات حدوث العالم، رابعًا، لا يمكن لفاعل العالم أن يكون محدثاً وإلا كان مثل العالم، وبذلك تثبت صفة (القِدَم) لله عز وجل، بعد أن ثبتت صفة (القدرة)، بإحداث العالم ذاته، خامسًا، يفضي تأمل العالم في علاقات جزئياته بعضها ببعض، إلى إدراك التناسق والتوازن وانعدام التفاوت، وهذا يدل على إحكامه وعلى حكمة خالقه وعلمه، وهكذا تثبت صفة (العلم)، ومن اجتماع صفات القدم والقدرة والعلم ينتهي المستدل أخيراً إلى إثبات صفة (الحياة)(٥).

يصوغ «ابن رشد» العلاقة بين العالم والبرهان (الاستدلال المفضي إلى المعرفة اليقينية) صياغته المحكمة الكلية في «**فصل المقال**»، إن الفلسفة في نظر **ابن رشد** ليست شيئًا «أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها، وإنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم»(٦). العالم الذي ينتظم الموجودات كلها إذن ليس إلا دلالة على الصانع، وهو من هذه الزاوية علامة - أو سلسلة من العلامات - تتركز مهمة الفلسفة في فك شفرتها لاستنباط دلالتها. وهذه هي المقدمة الأولى في كتاب «**فصل المقال**». وهي لا تختلف كثيراً عن أطروحة المعتزلة، بل لا تختلف عن التصور العام لمجمل تيارات الفكر الديني الكلاسيكي في عصور الازدهار، والتي انطلقت من القرآن الكريم نفسه، والذي يطرح العالم بكل مفرداته الطبيعية الجامدة والحية من السموات إلى الأرضين وما بينهما بوصفة دلالة وعلامات (آيات) تدل عليه سبحانه وتعالى، كما أسلفنا.

وهذا ما يجعل الربط بين «المعرفة» و«القرآن» سهلا ميسوراً، من حيث إن المعرفة الفلسفية هي تأمل الآيات في العالم بالبرهان، والمعرفة الدينية هي فهم «الآيات» اللغوية في القرآن، هكذا يمهد **ابن رشد** الأرض للخطاب الصوفي لابن عربي الذي جعل من «العالم» نصًا مسطوراً في صفحة الوجود، ومن «القرآن» عالمًا مسطوراً بين دفتي المصحف. لكن منظومة **ابن رشد** لا تلتقي مع منظومة **ابن عربي** إلا في جزئية دلالة القرآن في الحث على النظر في العالم والاعتبار، الذي يؤوله **ابن رشد** بأنه البرهاني، فإذا كانت الفلسفة ليست أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، فإن القرآن يحث على هذا النظر «في غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى كمثل قوله (فاعتبروا يا أولى الأبصار) وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معاً، ومثل قوله (أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء) وهذا نصٌ بالحثّ على النظر في جميع الموجودات، واعلم أن ممن خصه الله تعالى بهذا العلم وشرفه **إبراهيم** عليه السلام. فقال تعالى (وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض) الآية، وقال (أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت)، وقال (ويتفكرون في خلق السموات والأرض) إلى غير ذلك من الآيات التي لا تحصى كثرة»(٧).

هكذا استطاع **ابن رشد** أن يدمج المعرفة البرهانية مطلبًا في بنية النصّ، أي استطاع أن يجعل العلم البرهاني أحد



المقاصد الأساسية»، واستطاع بذلك أن يردم الفجوة بين «الفعل» و«العقل» وبين «علوم العرب» و«علوم الأوائل»، أو ـ إذا شئنا استخدام لغة «محمد عابد الجابرى» ومصطلحاته ـ استطاع أن يزيل الجفوة بين «البيان» و«البرهان». وإذا كان الشرع قد حث على معرفة الله تعالى وموجوداته بالبرهان كان من الأفضل أو الأمر الضرورى لمن أراد أن يعلم الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات بالبرهان أن يتقدم أولا فيعلم أنواع البراهين وشروطها، وبماذا يخالف القياس البرهانى القياس الجدلى والقياس الخطابى والقياس المغالطى. وكان لا يمكن ذلك دون أن يتقدم فيعرف قبل ذلك ما هو القياس المطلق وكم أنواعه، وما منها قياس وما منها ليس بقياس، وذلك لا يمكن أيضًا أو يتقدم فيعرف قبل ذلك أجزاء القياس التى منها تقدمت، أعنى المقدمات وأنواعها، فقد يجب على المؤمن بالشرع المتمثل أمره بالنظر فى الموجودات أن يتقدم قبل النظر فيعرف هذه الأشياء التى تتنزل من النظر منزلة الآلات من العمل»[٨].

هذه المعرفة بالبرهان ضرورية لأنها هى المعرفة التى تكشف شفرة العلامات فى العالم، وهذا الكشف ضرورى بدوره لفهم القرآن، لا يكرر «ابن رشد» بالحدة بنفسها تلك الأسبقية التى حرص المعتزلة على تأكيدها، أعنى أسبقية المعرفة العقلية على المعرفة الدينية بحيث لا تستقيم الثانية إلا على أساس الأولى، لكنه فى حديثه عن التأويل يعرفه بأنه «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالية المجازية من غير أن يخلّ فى ذلك بعادة لسان العرب فى التجوز من تسمية الشىء باسم شبيهه أو سببه أو لاحقة أو مقارنة أو غير ذلك من الأشياء التى عددت فى تعريف أصناف الكلام المجازى»[٩]، وهو التعريف نفسه الذى يحرص عليه المعتزلة ويقصرون التأويل عليه، واتفاق ابن رشد مع المعتزلة فى جعل «المجاز» وسيلة التأويل الأساسية يبرز لنا اتفاقه معهم كذلك ـ وإن كان بطريقة ضمنية ـ فى جعل «المعرفة العقلية» أساساً ضرورياً للمعرفة الدينية، بحيث لا تستقيم الأخيرة دون الأولى ولا تصح إلا بها. والمقدمة الأولى التى ينبنى عليها هذا البناء يصوغها ابن رشد على النحو التالى: «وإذا كانت هذه الشرائع حقًا وداعية إلى النظر المؤدى إلى معرفة الحق فإنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدى النظر البرهانى إلى مخالفة ما ورد به الشرع فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له»[١٠].

والذى يجعل من «التأويل» ضرورة لا غناء عنها أن الخطاب الشرعى خطاب موجه للناس كافة، على اختلاف مشاربهم وقدراتهم الذهنية وطاقاتهم العقلية «فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان، إذ ليس فى طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية وذلك أنه لما كانت شريعتنا هذه الإلهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث عم التصديق بها كل إنسان إلا من يجحدها عنادًا بلسانه أو لم تتقرر عنده طرق الدعاء فيها إلى الله تعالى لإغفاله ذلك من نفسه، ولذلك خص عليه الصلاة والسلام بالبعث إلى الأحمر والأسود، أعنى لتضمن شريعته طرق الدعاء إلى الله تعالى، وذلك صريح فى قوله تعالى (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن)[١١].

هذه الطبيعة «الشمولية» للخطاب من جهة تعددية آفاق المخاطبين هى التى تجعل التأويل المجازى ضرورة. من حيث إنه الوسيلة المثلى للمحافظة على انفتاح الخطاب من جهة وللمحافظة على درء التعارض، مع «البرهان» من جهة أخرى لأن «البرهان» هو المعرفة اليقينية التى تتجاوز المتغير إلى الثابت والحسّى إلى العقلى، وتتعلق بالجوهر لا بالأعراض.

من هنا يكون «البرهان» هو الحقيقة التى لا تجوز مخالفتها، وكل ما ورد مخالفًا للحقيقة البرهانية لابد من رده بالتأويل إلى تلك الحقيقة «ونحن نقطع قطعًا أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربى، وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول، بل نقول إنه ما من منطوق به فى الشرع خالف بظاهره لما أدى إليه البرهان إلا إذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه وجد فى ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك

التأويل أو يقارب أن يشهد، ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ولا أن تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل، واختلفوا فى المأول منها من غير المأول»[١٢].

هكذا ينتهى ابن رشد إلى أن «البرهان» - الذى هو معرفة العالم بقوانين العلم الفلسفى - أساسى وضرورى لمعرفة الدين والشرع، وينتهى كذلك إلى أن ما ظاهره فى الخطاب الشرعى مخالف للبرهان لابد أن يقبل التأويل، بشرط تصفح الخطاب كله بكل أجزائه وتفاصيله. وهذا معناه أن كليات المعرفة الدنيوية تجد تعبيرها فى كليات المعرفة الشرعية والدينية، فالحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له، وهكذا يتفق ابن رشد مع المعتزلة رغم نقده أحياناً لهم فى سياق نقده لعلم الكلام بصفة عامة لاعتماده على الأقاويل الجدلية دون البرهانية. لكن يبقى لابن رشد إضافة مهمة تتمثل فى دفاعه عن «المعرفة الحقة» بصرف النظر عن مصدرها، بل وبصرف النظر عن عقائد المنتجين لها، كان ابن رشد فى الحقيقة بصدد صد الهجوم الذى شنه الفقهاء على الفلسفة والفلاسفة معتمدين على حجتين: الأولى أن الفلسفة والمنطق ليسا من علوم العرب، بل هى من علوم اليونان الأوائل الوثنيين الملاحدة، فهى تحمل بصمات وثنيتهم وإلحادهم، الحجة الثانية أن تعاطى المنطق والفلسفة يفضى إلى التشكيك فى العقيدة السمحة الواضحة التى لا تحتاج إلى براهين المناطقة وأدلة الفلاسفة.

فى دحض الحجة الأولى يقرر ابن رشد مبدأين مهمين: الأول منهما أن المعرفة ومناهجها مما يجب الحرص على اجتلابه من مصادره الأولى السابقة مهما كانت موغلة فى القدم، إذ لابد من متابعة المتأخر للمتقدم فيما أنجزه، المبدأ الثانى أن مناهج المعرفة وأدواتها ورسائلها - يقصد المنطق والبرهان - مما لا علاقة له بالجنس أو الدين، ما دامت مكتملة فيها شروط الصحة من حيث هى أدوات ووسائل: «وإذ تقرر أنه يجب بالشرع والنظر فى القياس العقلى وأنواعه كما يجب النظر فى القياس الفقهى، فبين أنه إن كان لم يتقدم أحد ممن قبلنا بفحص عن القياس العقلى وأنواعه أنه يجب علينا أن نبتدئ بالفحص عنه، وأن يستعين فى ذلك المتأخر بالمتقدم حتى تكمل المعرفة به، فإنه عسير أو غير ممكن أن يقف واحد من الناس من تلقائه وابتداءً على جميع ما يحتاج إليه من ذلك، كما أنه عسير أن يستنبط واحد جميع ما يحتاج إليه من معرفة أنواع القياس الفقهى بل معرفة القياس العقلى أحرى بذلك. وإن كان غيرنا قد فحص عن ذلك، فبين أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا فى ذلك، وسواء أكان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك لنا فى الملة؛ فإن الآلة التى تصح بها التزكية ليس يعتبر فى صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا فى الملة أو غير مشارك إذا كانت فيه شروط الصحة، وأعنى بغير المشارك من نظر فى هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الإسلام. وإذا كان الأمر هكذا، وكان كل ما يحتاج إليه من النظر فى أمر المقاييس العقلية قد فحص عنه القدماء أتم فحص، فقد ينبغى أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم فننظر فيما قالوه من ذلك، فإن كان كله صواباً قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه»[١٣].

وفى دحض الحجة الثانية - ما تؤدى إليه الفلسفة من تشكيك فى العقائد - يؤكد ابن رشد أن الجمع بين «ذكاء الفطرة» و«العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية» من أهم مؤهلات من يتصدى للنظر الفلسفى ليكون أهلا له، وهى الشروط نفسها التى وضعها الفقهاء، للراوى فى علم الحديث النبوى - الضبط والعدالة - مع تبديل معيار «الضبط» - الذى يعنى مجرد الحفظ وقوة الذاكرة - بمعيار «ذكاء الفطرة» الذى يقترب من حدود مفهوم «الدراية» عند الفقهاء، لكن الحجة المضادة التى ينسف بها حجة الفقهاء أن «الغواية» و «الانحراف» فى مجال المعرفة توجد فى كل المجالات المعرفية، أى أنها ليست وقفاً على المعرفة الفلسفية، ومعنى ذلك أنها من «عوارض» العلم التى لا يجب أن تؤدى إلى إلغائه جوهرياً سدا للذرائع، وإلا كان من يمنع الناس عن شرب الماء لأنه ثمة من شرق به فمات محقّاً فى هذا المنع، وفى هذا السجال يكاد ابن رشد يلغى تماماً مبدءاً فقهيًا أثيراً هو «درء المفاسد مقدم على جلب المصالح» ليقلبه جاعلا «جلب المصالح أهم من درء المفاسد» خاصة إذا كانت عارضة.



التنوير الإسلامي جذوره وآفاقه

يقول «ابن رشد» فقد تبين من هذا أن النظر فى كتب القدماء واجب بالشرع إذا كان مغزاهم فى كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذى حثنا الشرع عليه، وأن من نهى عن النظر فيها من كان أهلا للنظر فيها... فقد صد الناس عن الباب الذى دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله، وهو باب النظر المؤدى إلى معرفته حق المعرفة، وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى وليس يلزم من أنه إن غاو غوى بالنظر فيها وزل زال - إما من قبل نقص فطرته وإما من قبل سوء ترتيب نظره فيها، أو من قبل غلبة شهواته عليه، أو أنه لم يجد معلماً يرشده إلى فهم ما فيها، أو من قبل اجتماع هذه الأسباب فيه أو أكثر من واحد منها - أن نمنعها عن الذى هو أهل للنظر فيها؛ فإن هذا النحو من الضرر الداخل من قبلها هو شيء لحقها بالعرض لا بالذات وليس يجب فيها ما كان نافعاً بطباعة وذاته أن يترك لمكان مضرة موجودة فيه بالعرض.. بل نقول إن مثل من منع النظر فى كتب الحكمة من هو أهل لها من أجل أن قوماً من أراذل الناس قد يظن بهم أنهم ضلوا من قبل نظرهم فيها - مثل من منع العطشان شرب الماء البارد العذب حتى مات لأن قوماً شرقوا به فماتوا ؛ فإن الموت عن الماء بالشرق أمر عارض، وعن العطش ذاتى وضرورى، وهذا الذى عرض لهذه الصناعة هو شيء عارض لسائر الصنائع، فكم من فقيه كان الفقه سبباً لقلة تورعه وخوضه فى الدنيا، بل أكثر الفقهاء، هكذا نجدهم، وصناعتهم إنما تقتضى بالذات الفضيلة العملية، فإذن لا يبعد أن يعرض فى الصناعة التى تقتضى الفضيلة العملية ما عرض فى الصناعة التى تقتضى الفضيلة العلمية(١٤).

يمكن القول بعد هذا التحليل للمفاهيم الاعتزالية والرشدية أن معرفة العالم - سواء بالاستدلال العقلى البرهانى أو بمناهج العلم المعاصر وتقنياته - مدخل أساسى وجوهرى لفهم الكلام الإلهى، وذلك على أساس أن الكلام الإلهى لا يقع دلالة إلا تأسيساً على الدلالة الذاتية للموجودات التى خلقها الله وثبتها فى العالم تأتى بعد مرجعية المعرفة الدنيوية مرجعية اللغة بما أن اللغة نظام رمزى يشير إلى العالم من جهة، وبما أنها شفرة الرسالة الإلهية الكلامية من جهة أخرى. وبعبارة أخرى ترتبط شفرة النظام اللغوى بمرجعية العالم، التى هى الأساس الجوهرى من فهم الكلام واستنباط دلالته، من هنا يصبح التعارض بين «العلم» و«الدين» - كما التعارض بين «البرهان» و«القرآن» أو الخطاب الإلهى جملة - محض وهم ناتج إما عن قصور فى فهم دلالة الخطاب، أو عن عجز عن «التأويل» الذى يحتاج - كما قال «ابن رشد» - إلى تصفح كل جزئيات الخطاب الإلهى تصفحاً دقيقاً.

(٣)

نتوقف هنا أمام دلالتين فى خطاب **ابن رشد** نرى أنهما شديدتا الأهمية من المنظور الذى نتعامل من خلاله مع أزمة الفكر الدينى المعاصر فى عالمنا العربى الإسلامى الدلالة الأولى «التعددية» بكل ما تنطوى عليه من دلالة الاختلاف، لا فى شئون الحياة والمجتمع فحسب، بل فى شئون الدين والعقيدة كذلك. وإذا كان الاختلاف فى شئون الحياة والمجتمع هو اختلاف مصالح وأغراض فإن الاختلاف فى شأن الدين والعقيدة - هو اختلاف تأويلات - ليس كذلك بمنأى تام عن اختلاف المصالح والأغراض. إن «التعددية» هى الجذر الوجودى الذى يجعل التأويل ضرورة عرفية لا غناء عنها. وبعبارة أخرى يمكن القول إن مفهوم «التأويل» «عند **ابن رشد** يسعى إلى إزالة أسباب «الاختلاف» دون أن يقصد إلغاء التعددية.

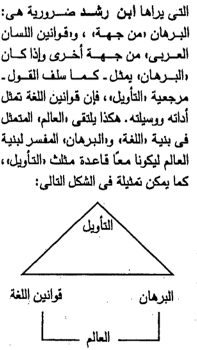
إن الخطاب القرآنى الإلهى ورد متعدداً مراعاة لتعدد أنماط البشر، فتضمن مستويات من الخطاب تناسب أنماط البشر كافة. هذا التعدد فى أنماط الخطاب القرآنى يؤكد من منظور **ابن رشد** التسليم بتعدد الطباع، ولم يكن للخطاب الإلهى أن يتجاهل هذا التعدد الذى يرتد إلى الطبائع التى خلق الله الناس عليها من جهة. وإلى اختلاف المرجعيات الاجتماعية والمعرفيّة من جهة أخرى. من هنا يؤكد **ابن رشد** أن اختلاف الطبائع لا يتوقف عند حدود الاستعداد الفطرى الطبيعى. بل يرى أن الاختلاف يرتد إلى تباين فى العادات الاجتماعية والتعليمية والتربوية. وقال: وأما الأشياء التى لخفائها لا تعلم إلا ببرهان، قد تلطف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم إلى البرهان، إما من قبل فطرهم، وإما من

قبل عاداتهم، وإما من قبل عدمهم أسباب التعليم، بأن ضرب لهم أمثالها وأشباهها ودعاهم إلى التصديق بها بالأدلة المشتركة للجميع ، أعنى الجدلية والخطابية. وهذا هو السبب فى أن انقسم الشرع إلى ظاهر وباطن، فإن الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعانى، والباطن هو تلك المعانى التى لا تتجلى إلا لأهل البرهان»(١٥).

التعددية إذن الموجودة فى طباع البشر، وفى اختلاف عاداتهم ومرجعياتهم، أمر حرصت الشرائع على التعامل معه بوصفه حقيقة سابقة عليها. لم تسع الشرائع إلى إلغاء تلك التعددية أو للقضاء عليها، وذلك بدليل أنها انطوت فى بنية خطابها - الخطاب الإلهى - على تعددية مماثلة تجعل الخطاب مفتوحًا لآفاق التأويل والفهم. إن ثنائية الظاهر والباطن ليست ثنائية تهدف إلى الإخفاء، كما فهم بعض المتصوفة والباطنية، لكنها ثنائية تعكس التعددية من ناحية، وتسمح لكل البشر أن يكونوا مخاطبين بالوحى من ناحية أخرى ومعنى ذلك أن الشرائع ليست موجهة للصفوة التى قد تحتكر حق الفهم والتأويل، بل هى خطاب للناس جميعًا روعى فيه اختلافهم وتفاوت مستويات قدرتهم.

والدلالة الثانية الجديرة بالتأمل والاعتبار فى خطاب **ابن رشد**، وهى وثيقة الاتصال بدلالة التعددية، هى ذلك الحرص على بيان استحالة وقوع «الإجماع» فى المسائل النظرية. هذا الحرص يكشف بطريقة ضمنية فى خطاب **ابن رشد** عن إقرار حق الاختلاف بما ينطوى عليه هذا الإقرار من نفى مفهوم امتلاك «الحقيقة المطلقة» وإذا كان ابن رشد يعتبر «البرهان» هو السياج المعرفى الضابط، فإنه يرى كذلك أن مراتب العلم بالبرهان تتفاوت فى أشخاص وربما فى المكان والزمان، مما يجعل «الإجماع» مستحيلا حتى بين أهل البرهان.

إن تعدد مستويات الخطاب القرآنى، النابع من التعددية فى مستويات المخاطبين. من شأنه أن يفضى إلى تعدد التأويلات. وإذا كان تعدد التأويلات، دون ضابط معرفى. يمكن أن يفضى بدوره إلى تحكيم الأهواء والانحيازات، فإن مهمة الضوابط المعرفية تنحصر فى الفوضى نفسها التى يمكن أن تنتج عن الأهواء والتحيزات. والضوابط المعرفية التى يراها **ابن رشد** ضرورية هى: البرهان «من جهة» ، و«قوانين اللسان العربى» من جهة أخرى وإذا كان «البرهان» يمثل - كما سلف القول - مرجعية «التأويل»، فإن قوانين اللغة تمثل أداته ووسيلته. هكذا يلتقى «العالم» المتمثل فى بنية «اللغة»، و«البرهان» المفسر لبنية العالم ليكونا معًا قاعدة مثلث «التأويل»، كما يمكن تمثيله فى الشكل التالى:



وإذا كان «الراسخون» فى العلم، بحسب قراءة **ابن رشد** للآية السابعة من سورة آل عمران هم القادرون على «التأويل»، فإن تعدد المستويات فى بنية النص تمثل لهم حافزًا للاجتهاد فى الفهم والتأويل. ولكنّ ثمة سؤالا يعترض إصرار **ابن رشد** على ضرورة التأويل، يصوغه **ابن رشد** على الوجه التالى: «إن فى الشرع أشياء قد جمع المسلمون على حملها على ظواهرها، وأشياء على تأويلها، وأشياء اختلفوا فيها، فهل يجوز أن يؤدى البرهان إلى تأويل ما أجمعوا على تأويله؟»(١٦).

فى سياق الرد على هذا الاعتراض يبدو **ابن رشد** حريصًا أشد الحرص على السياج المعرفى - البرهان - بوصفه السياج العاصم من الزلل. الإجماع ليس سياجًا معرفيًا بمستوى السياج البرهانى لأنه ينتمى إلى الظنى فى الغالب ولا ينتمى إلى البرهان، قد ينتمى الإجماع إلى مجال البرهان ويتمتع بدرجة المعرفة اليقينية فى مجال الشئون العملية لكنه فى مجال النظرية - أو النظريات بلغة **ابن رشد** - لا يكاد يتجاوز حدود «الظنى» والاحتمالى. وبعبارة أخرى لا يرقى الإجماع معرفيًا لمستوى البرهان ويظل فى حدود الجدلى. بالإضافة إلى ذلك - أى إلى ظنيته - فهو يكاد يكون مستحيل الوقوع لأنه ليس ممكنًا أن يتقرر الإجماع فى مسألة ما فى عصر ما إلا بأن يكون ذلك العصر عندنا محصورًا، وأن يكون جميع العلماء الموجودين فى ذلك العصر معلومين عندنا، أعنى معلوما أشخاصهم



ومبلغ عددهم، وينقل إلينا فى المسألة مذهب كل واحد منهم نقل تواتر، ويكون مع هذا كله قد صح عندنا إن العلماء الموجودين فى ذلك الزمان متفقون على أنه ليس فى الشرع ظاهر وباطن وأن العلم بكل مسألة يجب ألا يكتم عن أحد وأن الناس طريقهم واحد فى عالم الشريعة (ص ٣٥) وينتهى ابن رشد إلى أنه لا يمكن أن يتقرر فى التأويلات التى خص الله العلماء بها، إجماع مستفيض، وهذا بين بنفسه عند من أنصف(١٧).

هذا الحرص على التعدد والاختلاف لا ينفى وجود الثوابت المتفق عليها فى الشرائع عند ابن رشد. وتتحدد تلك الثوابت فى المعارف التى يمكن الوصول إليها بالطرائق الثلاث المذكورة - البرهان والجدل والخطابة - بالدرجة نفسها من الوضوح واليقين. وتتحد هذه الثوابت فى أصول من أهمها «الإقرار بالله تبارك تعالى، وبالنبوات وبالسعادة الأخروية والشقاء الأخروى وذلك أن هذه الأصول الثلاثة تؤدى إليها أصناف الدلائل الثلاثة التى لا يعرى أحد من الناس من وقوع التصديق له من قبلها بالذى كلف معرفته، أعنى: الدلائل الخطابية والجدلية والبرهانية فالجاحد لأمثال هذه الأشياء إذا كانت أصلا من أصول الشرع كافر، معاند بلسانه دون قلبه، أو بغفلة عن التعرض إلى معرفة دليلها، لأنه إذا كان من أهل البرهان فقد جعل له سبيل إلى التصديق بها بالبرهان وإن كان من أهل الجدل فبالجدل، وإن كان من أهل الموعظة فبالموعظة(١٨).

لكن هذه الأصول لا تتميز بالوضوح الذى لا يحتاج إلى التأويل إلا على مستوى المعرفة الكلية العامة. أى المعرفة غير التفصيلية من هنا يميز ابن رشد بين مستويات ثلاثة فى التأويل تتجاوب مع مستويات المعرفة الثلاثة: المستوى الأول هو مستوى الخطاب الذى يُفْهَم على ظاهره بلا تأويل، والمستوى الثانى هو المستوى المختلف فيه بين من يرون ضرورة تأويله وبين من يرون عدم تأويله. المستوى الثالث هو المستوى الذى يتفق الجميع على ضرورة تأويله لأن حمله على الظاهر محال.

وفى المستويين الثانى والثالث يقع الخلاف بين العلماء فى التأويل، وذلك حسب مرتبة كل واحد من معرفة البرهان، أو بسبب غموض الموضوع أو عواصته بلغة ابن رشد أى لكونه عويصا - واشتباهه، والمخطئ فى هذا معذور، وأعنى من العلماء(١٩). والمثال الذى يوضح أن الاختلاف فى فهم الأصول اختلاف مشروع أن السعادة الأخروية والشقاء الأخروى من الأمور المقررة الظاهرة فى الشريعة، أى من الأمور المعلومة بالطرق الثلاث: البرهانية والجدلية والخطابية. من هذه الزاوية يرى ابن رشد أن المتأوِّل لهذا الأصل من أصول الشريعة كافر «مثل أن يعتقد أنه لا سعادة أخروية ها هنا ولا شقاء وأنه إنما يقصد بهذا القول أن يسلم الناس بعضهم من بعض فى أبدانهم وحواسهم، وأنها حيلة، وأنه لا غاية للإنسان إلا وجوده المحسوس فقط»(٢٠).

ومعنى ذلك أن تأويل الخطاب بهدف إلغائه وإنكار السعادة والشقاد الآخرويين هو التأويل المخالف للأصل، وليس كذلك الأمر فى تأويل كيفية السعادة وكيفية الشقاء. ويرى ابن رشد: «إن هذه المسألة، الأصل فيها يبين أنها من الصنف المختلف فيه، وذلك أنا نرى قوما ينسبون أنفسهم إلى البرهان، يقولون إن الواجب استحالة الظاهر فيها، وهذه طريقة الأشعرية. وقوم آخرون أيضاً ممن يتعاطى البرهان يتأولونها، وهؤلاء يختلفون فى تأويلها اختلافاً كثيراً وفى هذا الصنف أبو حامد (الغزالى) معدود هو وكثير من المتصوفة، ومنهم من يجمع فيها التأويلين كما فعل ذلك أبو حامد فى بعض كتبه.

ويشبه أن يكون المخطئ فى هذه المسألة من العلماء معذوراً، والمصيب مشكوراً أو مأجوراً، وذلك إذا اعترف بالوجود، وتأول فيها نحواً من أنحاء التأويل، وأعنى صفة المعاد لا فى وجوده، إذا كان التأويل لا يؤدى إلى نفى الوجود، وإنما كان جحد الوجود فى هذا كفراً، لأنه فى أصل من أصول الشريعة، وهو مما صح التصديق به بالطرق الثلاث المشتركة للأحمر والأسود(٢١).

هكذا تتحد الأصول عند ابن رشد - المجمع عليها دون خلاف - فى الأصول التى لا يعذر أحد بجهالتها، إذا استخدمنا عبارة علماء أصول الفقه. وهذا تحديد ينفى عن الإجماع السلطة المعرفية البرهانية التى أضيفت على سياق تاريخنا الفكرى والعقلى الإجماع المعرفى الذى

هو إجماع العلماء أمر عسير، فضلا عن أنه ظنى وليس برهانيا. هكذا يصبح الاختلاف الناتج عن التعدد أمرا مقرراً مفروغا منه وليس قيمة فى حاجة إلى إثبات أو اعتراف. وليس تعدد التأويلات واختلاف العلماء فى التأويل إلا نتيجة طبيعية لهذا التعدد الطبيعى والاختلاف بين البشر. ولكن إذا كانت الشريعة قد استخدمت فى خطابها الأقاويل الثلاثة، وإذا كان البرهان هو المعرفة اليقينية، فمن الضرورى أن يكون البرهان هو أساس التأويل ومعياره، لذلك نفهم التفرقة التى أكدناها فى النص السابق والتى يضعها ابن رشد بين من ينسبون أنفسهم إلى البرهان وهم الأشعرية، وبين الفلاسفة ممن يتعاطى البرهان بالفعل. وللتأويل فى خطاب ابن رشد جانبان: **الأول:** ضرورة اعتماده على البرهان الذى يحدد مرجعية المعنى والدلالة.

الثانى: أن يوافق قوانين اللغة العربية ولا يتعارض معها.

يحدد ابن رشد الجانب الأول على الوجه التالى: الشريعة حق، وهى تدعو إلى معرفة الحق، ومعنى ذلك أن النظر البرهانى لا يمكن أن يفضى إلى مخالفة الشرع: فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له[٢٢].

وللبرهان فى علاقته بالشريعة ثلاثة احتمالات: **الاحتمال الأول:** أن يصل البرهان إلى الحقائق التى سكت عنها الشرع سكوتاً تامًا، أى حقائق تقع خارج مجال الشريعة والدين. ولا مشكلة إزاء هذا الاحتمال الأول، فالفيلسوف هنا - أو صاحب البرهان - يخوض فى شئون لا دخل للشريعة بها ومثله فى ذلك مثل الفقيه الذى يستنبط بالقياس الشرعى حكم ما سكت عنه الشرع من الأحكام[٢٣] لكن ثمة فارقاً مهمًا يلح عليه ابن رشد بين درجة اليقين البرهانى عند الفيلسوف وبين المعرفة الظنية التى ينتجها القياس الشرعى عند الفقيه، .. الفقيه إنما عنده قياس ظنى. العارف عنده قياس يقينى»[٢٤].

الاحتمال الثانى: أن يكون هناك اتفاق بين الحقيقة التى نتوصل إليها بالبرهان وبين الحقيقة التى ندركها من ظاهر الخطاب الشرعى، أى من ظاهر الدلالة اللغوية دون الحاجة إلى التأويل. ولا مشكلة على الإطلاق إزاء هذا الاحتمال الثانى لأن الاتفاق بين البرهان والخطاب الشرعى اتفاق ملموس. تتركز المشكلة إذن فى الاحتمال الثالث وهو أن يقع الاختلاف والتناقض بين الحقائق البرهانية وظاهر الخطاب الشرعى وحل ذلك الاختلاف لا يكون إلا بالتأويل الذى يعتمد على طبيعة التعدد التى سبق الحديث عنها فى الخطاب الإلهى مراعاة لأحوال المخاطبين وتعدد مستوياتهم. هذا إلى جانب اعتماده مبدأ «عدم مخالفة الحق للحق». ولكن للتأويل شرط مهماً هو عدم مخالفة قوانين اللغة العربية. وهو الجانب الثانى من جوانب التأويل. الجانب الذى يمثل وجهًا آخر لغوياً للجانب الأول البرهانى. يقول ابن رشد محرراً معنى التأويل ودلالته من الجانبين المشار إليهما:

«ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب فى التجوز، من تسمية الشىء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التى عدت فى تعريف أصناف الكلام المجازى. وإذا كان الفقيه يفعل هذا فى كثير من الأحكام الشرعية فكم بالحرى يفعل ذلك صاحب علم البرهان؟ فإن الفقيه إنما عنده قياس ظنى، والعارف عنده قياس يقينى. ونحن نقطع قطعًا أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع. أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربى، وهذه القضية لايشك فيها مسلم، ولايرتاب فيها مؤمن، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه، وقصد هذا القصد من الجمع بين المعقول والمنقول»[٢٥].

وإذا كان التأويل يستمد من مرجعية البرهان من جهة، ومن قوانين الكلام من جهة أخرى، فإن درجات الناس فى العلم بالجهتين متفاوتة وهذا هو الذى يجعل عملية الإجماع صعبة، بل مستحيلة. ومعنى ذلك أن الاختلاف والتعدد يظلان قائمين رغم بذل الوسع فى الوصول إلى الحقائق البرهانية اليقينية من جهة، وفى فهم قوانين اللغة التى هى أساس التأويل من جهة أخرى. هكذا يفهم ابن رشد من الآية السابعة فى سورة آل عمران أن قوله تعالى: «وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا» إن «الراسخون فى العلم» معطوف على اسم الجلالة وإنهم يعلمون



التأويل. وهو بهذا الفهم يعارض قراءة أخرى للآية يقف أصحابها عند اسم الجلالة على أساس أنه نهاية الجملة ويرون أن «والراسخون فى العلم» بداية جملة جديدة، يقول ابن رشد جامعًا أطراف القضية كلها:

«وقد تبين من قولنا إنه ليس يمكن أن يتقرر إجماع فى أمثال هذه المسائل، لما روى عن كثير من السلف الأول، فضلا عن غيرهم، إن ها هنا تأويلات يجب ألا يفصح بها إلا لمن هو من أهل التأويل وهم الراسخون فى العلم، ولأن الاختيار عندنا هو الوقوف على قوله تعالى: (والراسخون فى العلم) لأنه إذا لم يكن أهل العلم يعلمون التأويل. لم يكن عندهم مزية تصديق توجب لهم من الإيمان به مالا يوجد عند غير أهل العلم. وقد وصفهم الله تعالى بأنهم المؤمنون به، وهذا إنما يحمل على الإيمان الذى يكون من قبل البرهان. وهذا لايكون إلا مع العلم بالتأويل، فإن غير أهل العلم من المؤمنين هم من أهل الإيمان به لا من أهل البرهان. فإن كان هذا الإيمان الذى وصف الله به العلماء خاصًا بهم، فيجب أن يكون بالبرهان وإن كان بالبرهان فلا يكون إلا مع العلم بالتأويل، لأن الله عز وجل قد أخبر أن لها تأويلا هو الحقيقة، والبرهان لايكون إلا على الحقيقة، وإذا كان ذلك كذلك، فلا يمكن أن يتقرر فى التأويلات، التى خص الله العلماء بها، إجماع مستفيض، وهذا بين بنفسه عند من أنصف» (٢٦).

لكن **ابن رشد**، الداعى للتعددية والحريص عليها، المؤمن بحق الاختلاف الذى يجعل من التأويل الصلة الجامعة بين البرهان والشريعة، كان ينتج خطابه فى سياق ثقافى حضارى مؤذن بالأفول. وقد كانت محاولات **ابن عربى** للجمع والتوفيق بين فرق الأمة وفصائلها، بل بين الأمة وغيرها من الأمم فى منظومة فكرية وتأويلية واسعة هى خاتمة المطاف فى ثقافة التعدد وحضارة الاختلاف. وكان **أبو حامد الغزالى** قد سبقهما فى القرن الخامس الهجرى - الحادى عشر الميلادى - فى سبيل مشابه ولكن نحو غاية مغايرة: إلغاء العقل والبرهان لحساب النقل والسماع، وإن كان قد فعل ذلك بآليات البرهان ذاته، كان **الغزالى** قد وجه هجومه الحاد والقاسى والذى كان أشبه بالضربة القاضية فى «**تهافت الفلاسفة**» حيث لجأ إلى تكفير الفلاسفة فى مجموعة من القضايا والأفكار ورغم أن **ابن رشد** حاول أن يكشف **تهافت التهافت**، ويستعيد للبرهان مكانته فى مرجعية التأويل، فإنه لم يسلم هو نفسه من علامات التراجع التى كانت واضحة فى الثقافة التى ينتمى إليها.

هذا الانحياز للبرهان وللتعددية والاختلاف حتى على مستوى التأويل هو ما يدعونا اليوم لاستدعاء عقلنا المهاجر **ابن رشد** لحاجتنا إليه فى ظروف واقعنا المأزوم على جميع الأصعدة، ولكن ونحن نستدعى **ابن رشد** لابد أن نضيف إليه ما حققته البشرية من إنجازات فى مجال المساواة بين البشر، وفى مجال حقوق الإنسان. ومن أهم تلك الحقوق حق المعرفة والتعلم واكتساب اليقين. إن البرهان الذى انحاز له **ابن رشد** والتعددية والاختلاف اللذين حرص عليهما كانا بمثابة الأساس لإنجاز الإنسانى فى مجال حقوق الإنسان.

من هنا فنحن حين نختلف، مع حرص ابن رشد على التمايز والفصل بين المستويات، إنما نختلف معه ونحن على الأرض التى حرثها وساهم فى إخصابها بثمار عقله. وقد يصح أن نقول فى هذه الحالة: إنها بضاعتنا ردت إلينا، ولكن شرط أن نفهم أنها البضاعة التى أضاف إليها الآخرون باستثمار أكثر جوانبها إشراقاً وإيجابية.

(٤)

كان مسألة المسائل فى مساجلات محمد عبده ضد «**هانوتو**» هى مسألة الفصل بين السلطتين المدنية والدينية فى أوروبا وما أفضت إليه من تقدم علمى ومدنية[٢٧] يرى «**هانوتو**» أن آفة الشرق الإسلامى تكمن فى جانبين: الجانب الأول إدراك المسلمين لمفهوم «الجماعة السياسى»: «وما كان يسميه القدماء بالرابطة المدنية أو الوطنية، إذ ينحصر الوطن عندهم فى الإسلام. فلا يجوز أن يتولاها إلا من كان من عقيدتهم» (٢٨)، والجانب الثانى الذى تكمن فيه آفة الشرق - فيما يرى «**هانوتو**» - ذلك الحرص على الربط بين «السياسة» و«الدين»، وجعل السلطتين المدنية والدينية فى شخص واحد. هذان الأمران يمثلان بنظر «**هانوتو**» الفاصل الذى يجب عبوره لكى تلتقى المدنيتان وتتصالحا. مدنية أوروبا

ومدنية الإسلام، لكن الواقع الماثل يجعل «هانوتو» يائسًا من تحقق هذا اللقاء»: «يستحيل على أن أقول إن شرقكم سائر على منهاج حكومات أوروبا فى العدل والحرية والمدنية. كما أنه يستحيل على أن أقول إن حالتكم الحاضرة ضمان لمستقبلكم السياسى»(٢٩).

فى رده على ذلك ينفى الإمام **محمد عبده** نفياً قاطعًا مسألة وجود دعوة فى العالم الإسلامى لجمع السلطتين الدينية والسياسية فى شخص واحد، لكنه يؤكد فى الوقت نفسه أن «الإسلام» يختلف عن المسيحية من حيث إنه ليس ديناً «روحيًا مجرداً، ولا جسدياً جامداً، بل إنسانيًا وسطًا بين ذلك.. ثم لم يكن من أصوله (أن يدع ما لقيصر لقيصر) بل كان من شأنه أن يحاسب قيصر على ماله ويأخذ على يده من عمله»(٣٠) لذلك لا يمكن القول إن المسلمين عرفوا «الجمع بين السلطتين اللتين كانتا موجودتين فى تاريخ أوروبا، حيث كان البابا يعزل الملوك ويحرم الأمراء ويقرر الضرائب على المالك ويصنع لها القوانين الإلهية.

لم يعرف تاريخ الإسلام - فيما يقرر **محمد عبده** - مثل السلطة الدينية: «وقد قررت الشريعة الإسلامية حقوقًا للحاكم الأعلى هو الخليفة أو السلطان ليست للقاضى صاحب السلطة الدينية. وإنما السلطان مدبر البلاد بالسياسة والمدافع عنها بالحرب أو السياسة الخارجية، وأهل الدين قائمون بوظائفهم وليس له عليهم إلا التولية والعزل، ولا لهم عليه إلا تنفيذ الأحكام بعد الحكم، ورفع المظالم إن أمكن... فالسلطة المدنية هى صاحبة الكلمة الأولى كما يطلب مسيو «هانوتو»(٣١). وهذه الفكرة يزيدها الإمام وضوحًا حين يناقش الأصل الخامس من أصول الإسلام، قلب السلطة الدينية، والإتيان عليها من أساسها، وذلك لأن «الإسلام» لم يدع لأحد بعد الله ورسوله سلطانا على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه على أن الرسول عليه السلام كان مبلغًا ومذكراً لا مهيمناً ومسيطراً»(٣٢). ومعنى ذلك أن السلطان أو الخليفة حاكم مدنى مهمته «تنفيذ حكم القاضى بالحق، وصون نظام الجماعة، وهو «ليس بالمعصوم، ولا هو مهبط الوحى، ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة»(٣٣).

لكن فى السياق السجالى رداً على «هانوتو» لا يتورع الإمام عن نقد السلطة المدنية الواقعية فى العالم الإسلامى، لأنه يرى أنها ليست سلطة نافعة فى صلاح حال المسلمين «بل كان الأمر معكوسًا، فإن أمراءنا السابقين (لعل محمد على فى ذهنه) لو اعتبروا أنفسهم أمراء الدين لما استطاعوا المجاهرة بمخالفته فى ارتكاب المظالم والمغالاة فى وضع المغارم والمبالغة فى التبذير الذى جر الويل على بلاد المسلمين وأعدمها أعز شىء لديها وهو الاستقلال»، ثم يواصل دفاعه السجالى عن السلطان **عبدالحميد**: متسائلا لماذا لا يسمح له أن يلقب بخليفة المسلمين أو أمير المؤمنين، خاصة وأن «فرنسا تسمى نفسها حامية الكاثوليك فى الشرق، وملكة إنجلترا تلقب بملكة البروتستانت، وإمبراطور روسيا ملك ورئيس كنيسة معا؟»(٣٤).

ورغم إغراء السياق السجالى الذى طرحته أوروبا - ممثلة فى «**هانوتو**» على العقل الإسلامى، لم يستجيب الشيخ **محمد عبده** كثيراً لإغراءات هذا السياق فيتقوقع داخل سياج دفاعى يبرئ الذات من كل النواقص «ويلصقها بالآخر. كان **محمد عبده** واعياً بتخلف واقعه وبأسبابه من جهة السياسة والحكم، والحكام والمحكومين على السواء، وبأسبابه فى هيمنة التقاليد السائدة، وفى الجهل وسيطرة الخرافات والأوهام على الفكر والوعى. وكان إلى جانب ذلك كله واعياً بإنجازات أوروبا وإيجابياتها وواعيًا بأطماعها السياسية والعسكرية فى الوقت نفسه. لذلك قام مشروعه الإصلاحى على ركيزتين أساسيتين: أولاهما «تحرير الفكر من قيد التقاليد وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف والرجوع فى كسب معارفه إلى ينابيعه الأولى واعتباره ضمن موازين العقل البشرى التى وضعها الله لترد من شططه.. وإنه على هذا الوجه يعد صديقاً للعلم، باعثاً على البحث فى أسرار الكون، داعيًا إلى احترام الحقائق الثابتة بالتعويل عليها فى أدب النفس وإصلاح العمل»(٣٥) والركيزة الثانية هى: «إصلاح أساليب اللغة العربية فى التحرير، سواء كان فى المخاطبات الرسمية بين دواوين الحكومة ومصالحها، أو فيما تنشره الجرائد على الكافة، منشأ أو مترجمًا من لغات أخرى، أو فى المراسلات بين



الناس»[٣٦] .وقد اعتمد الشيخ **محمد عبده** في تحرير الفكر وتجديد الدين على المنابع الأساسية للفكر الإسلامي في عصر الازدهار، فأقام «التوحيد» على أساس «عدل» المعتزلة و«صفات» الأشاعرة. لكنه في تحديده لأصول الإسلام تخلى عن هذا النهج الانتقائي ورتب «الأصول» على حسب ترتيبها عند «المعتزلة»، مع الإضافات التي فرضتها طبيعة التطور العقلي والفكري الراهن والسياق الثقافي/ الحضاري للأمة الإسلامية. إن «الدين» واحد من أهم ركائز الوجود الإنساني، وليس هو الركيزة «الجوهرية»، لذلك يعتبره الإمام ضمن «موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه، وتقلل من خلطه وخبطه، لتتم حكمة الله في حفظ نظام العالم الإسلامي». لذلك يجعل الإمام **محمد عبده** «النظر العقلي» هو الأصل الأول للإسلام «فأول أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلي. والنظر العقلي عنده هو وسيلة الإيمان الصحيح فقد أقامك منه على سبيل الحجة وقاضاك إلى العقل، ومن قاضاك إلى حاكم فقد أذعن إلى سلطانه، فكيف يمكن بعد ذلك أن يجور أو يثور عليه»[٣٧] .

هذا الأصل الأول يفضي بداهة إلى الأصل الثاني، لأنه، إذا كانت سلطة العقل هي أساس الإيمان، فمن الطبيعي «تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض». هذا المبدأ الثاني يفتح المجال واسعا أمام الاجتهاد في فهم «النقل» وتأويله، مع شرط واحد هو «المحافظة على قوانين اللغة... وبهذا الأصل الذي قام على الكتاب وصحيح السنة وعمل النبي صلى الله عليه وسلم مهدت بين يدي العقل كل سبيل، وأزيلت من سبيله جميع العقبات، واتسع المجال إلى غير حد»[٣٨] .

والأصل الثالث «البعد عن التكفير» وهو نابع من الأصلين السابقين ومتفرع عنهما. هو يمثل أصلا معروفا عند المسلمين نابعا أصلا من قواعد وأحكام دينهم: «وهو إذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مائة وجه ويحتمل الإيمان من وجه واحد حمل على الإيمان، ولا يجوز حمله على الكفر، فهل رأيت تسامحاً مع أقوال الفلاسفة والحكماء أوسع من هذا؟ وهل يليق بالحكيم أن يكون من الحمق بحيث يقول قولا لا يحتمل الإيمان من وجه واحد من مائة وجه؟ إذا بلغ به الحمق هذا المبلغ كان الأجدر به أن يذوق حكم محكمة التفتيش البابوية ويؤخذ بيديه ورجليه فيلقى في النار»[٣٩] .

الأصل الرابع: «الاعتبار بسنن الله في الخلق». وهو يعني محاولة الكشف عن القوانين الطبيعية والإنسانية في الكون والواقع: «إن لله في الأمم والأكوان سنناً لا تتبدل، والسنن الطرائق الثابتة التي عليها الشئون وعلى حسبها تكون الآثار وهي التي تسمى شرائع أو نواميس. ويعبر عنها قوم بالقوانين. ما لنا ولاختلاف العبارات؟ الذي نادى به الكتاب أن نظام الجمعية البشرية وما يحدث فيها هو نظام واحد لا يتغير ولا يتبدل وعلى من يطلب السعادة في هذا الاجتماع أن ينظر في أصول هذا النظام حتى يرد إليها أعماله ويبني عليها سيرته وما يأخذ به نفسه»[٤٠]. وهذا هو الأصل الذي يعتمد عليه الإمام في **جعل «العلم، صديقا للدين، والدين صديقا للعلم»**، مستشهدا بتاريخ المسلمين في قرونهم الأولى وما وصلوا إليه من تقدم أفادت منه أوروبا نفسها عن طريق الأندلس [٤١] .

الأصل الخامس هو «قلب السلطة الدينية»، وقد سبق أن تعرضنا له قبل ذلك. لكنا نضيف هنا ما يرتبط بالقضاء على السلطة الدينية من فتح باب «الاجتهاد» لكل قادر، فلَمْ يُجْعَل الاجتهاد قاصراً على فئة بعينها من البشر، أو على عصر من العصور وجيل من الأجيال. ويقرر الإمام **محمد عبده** تحت هذا الأصل أن: «لكل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله وعن رسوله من كلام رسوله، بدون توسيط أحد من سلف ولاخلف، وإنما يجب عليه قبل ذلك أن يحصل من وسائله ما يؤهله للفهم، كقواعد اللغة العربية وآدابها وأساليبها وأحوال العرب خاصة في زمان البعثة وما كان الناس عليه زمن النبي ﷺ. وما وقع من الحوادث وقت نزول الوحي، وشيء من الناسخ والمنسوخ من الآثار»[٤٢]، وهو مبدأ ينفي الكهنوت الديني، كما يلغي السلطة المعرفية لمن يطلق عليهم اسم «رجال الدين».

الأصل السادس هو: «حماية الدعوة لمنع الفتنة»، وهو الأصل الذي يتميز به الدين الإسلامي عن المسيحية

فيما يرى الإمام: «ففى طبيعة الدين روح الشدّة على من يخالفه، وليس فيها ذلك الصبر والاحتمال اللذان تقضى بهما شريعة المسالمة. وهى الشريعة التى وردت فى كثير من الوصايا المسيحية» (٤٣) لكن هذا التمييز بين طبيعة الشريعتين سرعان ما يتهاوى أمام واقع اضطهاد متبادل وحروب عدائية. لكن دفاع الإمام عن مبدأ «الجهاد» يظل معتمدا على النصوص دون الوقائع. فى هذه النصوص يكتفى المسلمون بالفتح وفرض «الجزية» دون إرغام الناس على ترك دينهم أو إجبارهم على الدخول فى «الإسلام» ويبقى أمام **محمد عبده** تبرير «الجزية» بأنها بمثابة ضريبة تعين: «على صيانتهم والمحافظة على أمنهم فى ديارهم، وهم فى عقائدهم ومعابدهم وعاداتهم بعد ذلك أحرار لايضايقون فى عمل ولايضامون فى معاملة» (٤٤).

لو نظر الإمام إلى مبدأ «**الجهاد**» فى سياق التطور التشريعى بين المرحلتين المكية والمدنية، ولو وضع فى اعتباره السياق الثقافى الحضارى للقرن السابع الميلادى وما بعده - وهو ما يسمى بعصر الفتوحات - لأدرك أن المسلمين كانوا ينشئون إمبراطوريتهم، ولأدرك. أن قوانين التعامل مع البلاد والأمم المفتوحة، رغم التجاوزات التى يذكرها المؤرخون، كانت قوانين عادلة بمعايير العصر والزمان وكانت هذه النظرة كفيلة بأن توجه هذا المفهوم الإسلامى وجهة أخرى فى فكر الإمام، لكن سياق «التنازع والتدافع» ضد أوروبا المحتلة المستعمرة لم يكن يسمح بأكثر مما أنجزه الإمام على أية حال.

الأصل السابع - وهو بمثابة التكملة للأصل السابق - «**دعوة المخالفين فى العقيدة**»، ولعل «الإسلام» هو الدين الوحيد الذى يفتح باب علاقات المصاهرة فى نصوصه الأساسية بين «المسلم» و«الكتابية». نصرانية كانت أو يهودية. وحُقّ للإمام أن يقول: «أين أنت من صفة المصاهرة التى تحدث بين أقارب الزوج وأقارب الزوجة وما يكون بين الفريقين من الموالاة والمناصرة على ما عهد فى طبيعة البشر؟» (٤٥) ولاشك أن الأصل شديد النصاعة على «انفتاح» الإسلام ولانقول تسامحه، لكن المسلمين كفوا منذ أمد ليس بالقصير عن الحياة وفق هذا المبدأ الناصع. ومع حالة الانحطاط والتردى الاجتماعى والسياسى والانغلاق الفكرى تحولت تلك النصوص إلى مجرد نصوص للقراءة والتعبد بعد أن وضع النصارى واليهود فى خانة «المشركين» بفعل الفكر الدينى المتأخر. لكن ذلك لايمنع «**عبده**» من استنباط مبدأ على درجة عالية من الأهمية من هذا الأصل السابع، فحواه أن **العقيدة شأن بين الإنسان وربه محلها القلب والشعور لاحساب عليها إلا لله سبحانه وتعالى**، هكذا يربط الإمام ربطاً وثيقًا بين هذا المبدأ والأصل الثالث «البعد عن التكفير». وذلك حيث يقول: «ولايخفى على صحيح النظر أن تقرير التسامح على هذا الوجه فى نشأة الدين مما يعقد القلب على الشعور بأن الدين معاملة بين العبد وربه، والعقيدة طور من أطوار القلوب يجب أن يكون أمرها بيد علام الغيوب، فهو الذى يحاسب عليها، وأما المخلوق فلا تطول يده إليها» (٤٦).

والأصل الثامن والأخير هو: «الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة»، لكنه جمع يعطى للحياة أولوية على الدين، ويجعل «صحة الأبدان مقدمة على صحة الأديان» وهو أصل منبث فى التشريعات كلها من عبادات ومعاملات مدارها «المصلحة»، و«نفى الضرر» لكن هذه الأصول الثمانية أصول مثالية، تحتاج إلى «مجتمع» قادر على تحقيقها والوفاء بها، فكيف تحقق هذه «الأصول» الكلية الكبرى فى أرض الواقع، فتحقق التقدم المنشود وتنقل المسلمين من التخلف إلى المدنية، فيتنافسون مع أوروبا على أرض الندية والتكافؤ؟

إن الأمر يحتاج إلى حكومة قادرة على تنزيل «الأصول» على أرض الواقع. وقد كان هذا الأمر يمثل شاغلا ثالثا من مشاغل الإمام الفكرية، إلى جانب «تجديد الفكر» و«إصلاح أساليب اللغة». إن أمر هذه الحكومة الركن الذى تقوم عليه الحياة الإجتماعية. وما أصاب المجتمعات الإسلامية الوهن والضعف والذل إلا بسبب خلوها من هذا الركن. والحكومة المطلوبة هى التى تحقق «العدل للمحكومين فى مقابل واجب «الطاعة» من ناحيتهم، «نعم كنت فيمن دعا الأمة المصرية إلى معرفة حقها على حاكمها، وهى هذه الأمة التى لم يخطر لها هذا الخاطر على بال من مدة تزيد على



عشرين قرنا. دعوناها إلى الاعتقاد بأن الحاكم وإن وجبت طاعته، هو من البشر الذين يخطئون وتغلبهم شهواتهم وأنه لايرده عن خطئه ولا يقف طغيان شهوته إلا نصح الأمة له بالقول، وبالفعل جهرنا بهذا القول والاستبداد فى عنفوانه والظلم قابض على صولجانه، ويد الظالم من حديد والناس كلهم عبيد له أى عبيد»(٤٧).

ومن الواضح أن التجربة السياسية التى خاضها الإمام إبان الثورة العرابية، وما أصابه نتيجة هذه التجربة من نفى جعله ينفض يده من الشأن السياسى المباشر، فترك أمر الحكم والحكومة «للقدر يقدره، وليد الله بعد ذلك تدبره، لأننى قد عرفت أنه ثمرة تجنيها الأمم من غراس تغرسه، وتقوم على تنميته السنين الطوال، فهذا الغراس هو الذى ينبغى أن يعنى به الآن والله المستعان»(٤٨). لذلك عكف الإمام على الركيزتين اللتين تناولناهما فيما سبق. لكن لأن شأن الحكم والحكومة مما له صلة بالدين، فقد تناوله الإمام تفصيلا فى «العدل» و«الشورى» وعلاقة الحاكم بالمحكوم، وذلك فى المجلد الرابع والخامس مما يطول بنا المقام لو تعرضنا له هنا. والأمر على كل حال يحتاج إلى دراسة أخرى مستقلة.

هكذا حاول الفكر الدينى الحديث استعادة عقلانية المعتزلة وتنوير ابن رشد. لكن الردة الحاصلة الآن ضد التنوير توشك أن تطمس معالمه. «يحاول التنوير» أن يقاوم ويرفض الاستسلام. ولعل هذه الندوة واحدة من أهم قلاع المقاومة، مقاومة التنوير لمحاولات تشويهه وطمس معالمه. ■

الهوامش:

(١) انظر: «الانتصار» فى الرد على ابن الراوندى، تحقيق يتبرج، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٧م، ص ١٣ـ ١٤.

(٢) انظر: القاضى عبدالجبار، «المغنى فى أبواب التوحيد والعمل»، الجزء الخامس عشر: «التنبؤات والمعجزات»، تحقيق محمود الخضرى ومحمود قاسم. وزارة الثقافة. مصر، ١٣٨٥ ـ ١٩٦٥م، ص: ١٦١.

(٣) انظر: المرجع السابق، الجزء السادس عشر: «إعجاز القرآن» تحقيق: أمين الخولى. ١٩٦٠م، ص: ٣٤٧.

(٤) انظر: القاضى عبدالجبار: «متشابه القرآن»، تحقيق: عدنان زرزور، دار التراث، القاهرة، ١٩٦٦م. وانظر أيضًا «المغنى فى أبواب العقل والتوحيد»، الجزء السادس عشر، ص: ٣٩٥. وكذلك «شرح الأصول الخمسة»، تحقيق: عبدالكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط ١. القاهرة. ١٩٦٦م، ص: ٥٩٩ ـ ٦٠٠.

(٥) انظر: «شرح الأصول الخمسة»، ص: ٦٥: ٦٦

(٦) «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من المعارف»، مصر ١٩٧٣م، ص:٢٢

(٧) السابق، ص: ٢٣

(٨) السابق، ص: ٢٣ ـ ٢٤

(٩) السابق، ص: ٣٢

(١٠) السابق، ص: ٣١ ـ ٣٢

(١١) السابق، ص: ٣١

(١٢) السابق، ص: ٣٣

(١٣) السابق، ص: ٣٥ ـ ٣٦

(١٤) السابق، ص: ٣٨ ـ ٣٠

(١٥) السابق، ص: ٤٦

(١٦) السابق، ص: ٣٤

(١٧) السابق، ص: ٣٨

(١٨) السابق، ص: ٤٥ ـ ٤٦

(١٩) السابق، ص: ٥١

(٢٠) السابق، ص: ٤٧

(٢١) السابق، ص: ٤٩ ـ ٥١

(٢٢) السابق، ص: ٣١ ـ ٣٢

(٢٣) السابق، ص: ٣٢

(٢٥) السابق، ص: ٣٢ـ ٣٣

(٢٦) السابق، ص: ٣٧ ـ ٣٨

(٢٧) انظر: «الإسلام بين العلم والمدنية»، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣، ص: ٤٠، ٤٤، ٩٥

(٢٨) السابق، ص: ٢٩

(٢٩) السابق، ص: ٤٢

(٣٠) السابق، ص: ٧٧

(٣١) السابق، ص: ٨٦ـ٨٧

(٣٢) السابق، ص: ١٠٤ ـ ١٠٥

(٣٣) السابق، ص: ١٠٦

(٣٤) السابق، ص: ٨٧

(٣٥) «مذكرات الشيخ الإمام»، دار الهلال، القاهرة، مارس ١٩٩٣، ص: ٣٦

(٣٦) السابق، ص: ٢٧

(٣٧) «الإسلام بين العلم والمدنية»، ص: ١٠١

(٣٨) السابق، ص: ١٠٢

(٣٩) السابق، ص: ١٠٣

(٤٠) السابق، والصفحة نفسها

(٤١) السابق، ص: ١٣٤ ـ ١٣٧

(٤٢) السابق، ص: ١٠٥

(٤٣) السابق، ص: ١٠٩

(٤٤) السابق، ص: ١١١

(٤٥) السابق، ص: ١١٤

(٤٦) السابق، الصفحة نفسها

(٤٧) «مذكرات الإمام»، ص: ٢٨ ـ ٢٩

(٤٨) السابق، ص: ٢٩

ابن رشــد
ومســتقبل الـثقافـة العـربيـة

إذا كـان فيلسوفنا العربى ابن رشد قد توفى فى العاشر من ديسمبر عام ١١٩٨، وانقطع بوفاته وجود الفلاسفة العرب، وبحيث لا نجد فى عالمنا العربى منذ ثمانية قرون، فيلسوفًا من الفلاسفة، فإن من الواجب علينا بعد أن ظلمناه كعرب حيًا وميتًا، أن نبادربالاستفادة من الدروس التى تركها لنا وما أعظمها وما أروعها. الدروس التى تساعدنا على حل عديد من قضايانا الفكرية، ومن المؤسف أننا نبحث اليوم عن حلول لكثير من مشكلاتنا، فى الوقت الذى قدم لنا فيه ابن رشد - ومنذ ثمانية قرون - المفتاح أو المنهج الذى يساعدنا على حل هذه المشكلات.

إننا نتحدث اليوم عن قضايا التنوير، قضايا التطرف والإرهاب، قضايا الأصالة والمعاصرة، وما يرتبط بها من الحديث عند بعض أشباه الكتاب عن الغزو الثقافى، والهجوم على الحضارة الغربية.

غير مجد فى ملتى واعتقادى إهمال تراث هذا المفكر العربى الكبير، لقد كتب ما كتب لكى نستفيد منه نحن العرب، لا لكى يوضع تراثه فى زوايا الإهمال والنسيان. لقد تقدمت أوروبا لأنها اتخذت ابن رشد نموذجًا لها وقامت فى أوروبا حركة **رشدية** قوية، أما نحن العرب فقد أصابنا التأخر لأن النموذج كان عندنا يتمثل فى مجموعة من المفكرين التقليديين والذين يعبر فكرهم عن الرجوع إلى الوراء والصعود إلى الهاوية، **أمثال الغزالى والأشاعرة وابن تيمية**.

كان **ابن رشد** - حريصًا فى تناوله للعديد من المشكلات التى تصدى لدراستها على الالتزام بالعقل ومنهجه. لقد دعانا إلى تأويل النص الدينى. ويقينى أننا لو كنا قد التزمنا بدعوته لأصبح حالنا غير الحال. إن هذه الدعوى من جانب فيلسوفنا العملاق تعد دعوة تنويرية فى المقام الأول وتكشف عن أغاليط وأكاذيب دعاة السلفية والأصولية والذين يريدون لنا البكاء على الأطلال والرجوع إلى حياة العصر الحجرى، وذلك تحت تأثير البترول وسحر الدولار.

دعانا **ابن رشد** إلى الأخذ بالعلم وأسبابه. ولو كنا قد وضعنا نصب أعيننا تلك الدعوة، لكانت أمتنا العربية قد تقدمت تقدمًا هائلا فى مجال الفكر ومجال الثقافة بوجه عام وتحقق لها التنوير الذى نتطلع إليه جميعًا نحن أبناء الأمة العربية من مشرقها إلى مغربها ومن أقصاها إلى أقصاها. ولكننا للأسف الشديد ما زلنا نتحدث عن كائنات خرافية هلامية وعن أشياء لا معقولة. لقد شاع ذلك فى عديدٍ مما يسرده بعضنا حين يكتب ما يكتب. شاع فى أحاديثنا أيضاً حين نخلط بين العلم والدين، ونقول بأسلمة العلوم، فى الوقت الذى لا يصح فيه التمييز بين علم إسلامى، وعلم للكفار والعياذ بالله... والويل كل الويل للأمة العربية حين تحاول استخراج النظريات العلمية من الآيات القرآنية.

عاطف العراقى

إن هذه المحاولة تعدُّ محاولة خاطئة قلبًا وقالبًا وتلحق الضرر بالدين، كما تلحق الضرر بالعلم أيضًا.

لقد سخرنا من **ابن رشد** صاحب نظرية الحقيقتين والتى فتحت الطريق أمام الفكر العلمانى العقلانى الذى نحن فى أمس الحاجة إليه. لقد أهملنا دعوة **ابن رشد** وهو الفقيه والقاضى البارع، والذى رأى أن الإسلام ليس فيه ما يسمى برجل الدين. أهملنا دعوته وكأنه أطلقها فى واد غير ذى زرع، حتى وصلنا نحن العرب إلى حالة يرثى لها. ولن نفيق من تلك الحالة إلا بأن نقوم بدك أرض التقليد دكًا. لن نسلك طريق الصواب إلا إذا اعتقدنا بأن الخير كل الخير هو النظرة المتفتحة، النظرة التى تقوم على تقديس العقل، أشرف ماخلقه الله فى الإنسان وبحيث تجعله معيارًا وأساسًا لحياتنا الفكرية والاجتماعية، وحتى يصبح عالمنا العربى وكأنه قطعة من أوروبا التى تعد معبرة عن السلوك الحضارى المتطور.

لقد أسرفنا فى طبع التراث دون أن نسأل أنفسنا أولا هل التراث كله يعبر عن العقل، أم أن بعضه يعبر عن اللاعقل، ومن هنا فلا يؤدى بنا إلى وجود فلاسفة مستقبلا، سيؤدى بنا إلى الطريق المسدود، الطريق المغلق، طريق الظلام وما فيه من عمى وحيرة واغتراب عن الحاضر وعن المستقبل. عار علينا حين نهمل تراث **ابن رشد** عميد الفلسفة العقلية، التراث الذى يجب أن نبدأ منه كطريق لحل قضية الأصالة والمعاصرة. التراث **الرشدى** الذى يعدّ نورًا على نور وإن كان أكثرهم لا يعلمون.

نعم يجب علينا فى حياتنا المعاصرة الاستفادة من دعوة **ابن رشد** النقدية العلمية العقلية. لقد دعانا إليها وكأنه كان يكتشف ما سيحدث بعده بعدة قرون، كأنه كان يتوقع ما يشيع عند جماعات التكفير والهجرة والتى تعد دعوتها جهلا على جهل. كأنه كان يتوقع ما سيجىء عند أناس من أشباه المثقفين ومن المتخلفين عقليًا حين يهاجمون العلم، يهاجمون الحضارة الأوروبية، يتحدثون عن غزو فكرى تصوره لهم أحلامهم الفاسدة وضيق عقولهم وقصور أفهامهم، وكأنهم مثل الدون كيشوت فى محاربته لطواحين الهواء.

قام **ابن رشد** بنقد أفكار **الغزالى** الخاطئة. نقد أفكار **الأشاعرة** الفاسدة وعبر من خلال نقده عن إيمان بالعقل بغير حدود. إيمان بأنه من الضرورى أن نتفتح نحن العرب على أبواب المعرفة العالمية، تماما كما نقول: «اطلبوا العلم ولو فى الصين». لقد بيّن لنا أن العيب ليس فى الدين، ولكن فى الفهم الخاطئ للدين. كان يشعر فى أعماقه بالأثر السيئ الذى يمكن أن يحدثه أصحاب الفهم الخاطئ للدين، أى بعض الفقهاء، ولذلك نجده وهو الفقيه، يقول فى كتابه: **فصل المقال**: «فكم من فقيه كان الفقه سببًا لقلة تورعه وخوضه فى الدنيا».

والواقع أن **ابن رشد** عن طريق حسه النقدى الدقيق، يقف على قمة عصر الفلسفة العربية. لقد أشعل النور فى الأرض الخراب، وانتهى وجود الفلاسفة حين مات **ابن رشد**. ترك لنا **ابن رشد** آلاف الصفحات، والتى أساء فهمها فى العصر الحديث، أناس تحسبهم أساتذة وما هم بأساتذة، أناس حشروا حشرًا فى دائرة المثقفين، والثقافة منهم براء، لأنهم أشباه مثقفين. ومن النادر أن تجد عربيًا فى العصر الحديث يفهم آراء **ابن رشد** حق الفهم، فى الوقت الذى نجد فيه المستشرقين وقد فهموا **ابن رشد** ومنهج **ابن رشد**. أليس هذا من مصائب الزمان. لو كان ابن رشد قد ولد فى بلدة أوروبية، لأقاموا له التماثيل فى كل مكان، واحتفلوا بفكره خير احتفال، ولكنه كان فيلسوفًا عربيًا، فقمنا نحن العرب بالإساءة إليه وإهمال فلسفته.

إننا نشهد الآن تراجعًا عن طريق العقل وتضييقا لمساحته، وبحيث ارتفع بيننا صوت اللامعقول حتى زادت مساحته عن مساحة المعقول. فكيف نتحدث عن التقدم والحضارة والتنوير وقد أهملنا الطريق الذهبى، الطريق الذى يقوم على تقديس العقل؟

لا مفرّ إذن من إقامة طريق مستقبلنا على الإيمان بطريق العقل، الطريق الذى آمن به **ابن رشد** أعظم فيلسوف أنجبته حضارتنا العربية، وبحيث يكون الطريق العقلى أو الطريق الرشدى هو المنارة التى نعتصم بها، وبحيث تهدينا إلى كل ما فيه خير لأنفسنا وخير لأمتنا العربية، ويقينى بأننا سنجد فى دروس **ابن رشد** الخير كل الخير، سنجد فيها أسس التنوير ودعائم اليقظة الفكرية ومحور الصحوة الكبرى وركيزة الحضارة المستقبلية.

وإذا كان من حقنا أن نفخر بفيلسوفنا العربى **ابن رشد** الذى قضى حياته



ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية

مدافعاً عن الفكر وأهله، والعقل وأصحابه، فمن واجبنا إذن أن نعمل على الاستفادة من الدروس التي تركها لنا، إننا من خلال مؤلفاته «**كفصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**»، «**ومناهج الأدلة في عقائد الملة**»، «**وتهافت التهافت**»، والذي كشف فيه عن مغالطات **الغزالي** وما أكثرها، نستطيع أن نغرس في نفوسنا عديداً من القيم البناءة، ومن بينها السعي بكل قوة نحو تأويل النصّ، وعدم الوقوف عند ظاهر النص والتمسك بالنقد البناء، وفتح النوافذ حتى لا نعيش بين جدران أربعة مظلمة وحتى لا يخنقنا الهواء الراكد، فتح النوافذ أمام كل التيارات والأفكار التي توجد في كل بلدان العالم شرقًا وغرباً .

لقد دعانا **ابن رشد** إلى هذا الطريق المفتوح وذلك حين سعى بكل قوته إلى شرح كتب **أرسطو**، وكأنه يريد أن يبين لنا أن الثقافة المحلية وحدها تعّد تعبيراً عن الطريق المظلم، تعد تعبيراً عن العدم. ألم يقل **ابن سينا** في مناجاته لله تعالى «**فالق ظلمة العدم بنور الوجود**». إن هذا يعني ارتباط العدم بالظلام، وارتباط الوجود بالنور.

فلنحتفل إذن بأفكار أعظم فلاسفتنا **ابن رشد**، ولنقل لأفكار **الغزالي** والأشاعرة **وابن تيمية** وداعًا؛ تلك الأفكار التقليدية الجامدة، والتي لا نحتاج إليها. يجب أن نضع في اعتبارنا أن واجبنا المقدس هو الدفاع عن التنوير، التمسك بالعقل، غرس الروح النقدية.

غير مجد في ملتي واعتقادي التغافل عن فكر هذا الفيلسوف ومنهجه، وخاصة ونحن نتحدث الآن عن قضايا التنوير. لقد كان هذا الفيلسوف سابقًا لعصره في إثارة عديد من القضايا والمشكلات، وتقديم حلول لها. نقول هذا ونحن نضع في اعتبارنا تزايد الفكر الرجعي التقليدي الذي يتمسك به أشباه المفكرين الذين يدافعون عن ظلام التقليد، وبحيث يقفون فحسب عند كتب التراث الصفراء لا يريدون تجاوزها وهم يظنون أننا سنجد فيها حلولا لمشكلاتنا الفكرية، وبحيث لا يضعون في اعتبارهم أننا قد نجد في آلاف من تلك الكتب كمًا هائلا من الخرافات، لا أكون مبالغًا إذا قلت إنه يفوق عدد سكان الدول العربية من الخليج إلى المحيط، وإن كان أكثرهم لا يعلمون.

لقد دعانا فيلسوفنا العملاق **ابن رشد** إلى ضرورة التمييز بين مجال الدين ومجال الفلسفة. وإذا وضعنا ذلك في اعتبارنا فإننا سنتجنب تماما تلك المحاولات التي ما زالت مستمرة للخلط بين مجال الدين ومجال العلم، ومحاولة استخراج النظريات العلمية من الآيات القرآنية الكريمة. إن هذا فيما نرى يعد إساءة إلى ديننا الحنيف وكم نبهنا إلى ذلك مفكرون كبار أمثال **طه حسين** وإن كان أكثرهم لا يعلمون. فالدين شيء ثابت مقدس. والنظريات العلمية تتغير باستمرار، فكيف إذن نلحق الثابت بالمتغير. لو كنا قد وضعنا في اعتبارنا دروس **ابن رشد**، لما كنا قد وقعنا في أسر تلك الأحكام المشوهة والعرجاء والتي لا تصدر إلا عن جيوش البلاء وأعداء الفكر المستنير. ولكن ماذا نفعل ومساحة الفكر الرجعي المظلم في بلداننا العربية المعاصرة تعد أضعاف مساحة الفكر العقلاني المستنير؟

لقد قام **ابن رشد** بتأويل الآيات القرآنية على أساس العقل. فعل ذلك وهو فقيه. فلماذا إذن نقوم الآن بإغلاق الأبواب أمام التأويل وننكر على العقل دوره في البحث، والتفكر. العقل الذي يعد أشرف ما خلقه الله فينا والذي يعد أعدل الأشياء قسمة بين البشر.

ولا يخالجني الشك لحظة واحدة في أننا لو كنا قد استفدنا من **الفلسفة الرشدية** لكنا قد جنبنا أنفسنا كل فكر زائف. كل فكر يحاول الصعود إلى الهاوية وبئس المصير. وإذا دافع أناس عن هذا الفكر الزائف الذي يدعو إلى حياة الظلام. فإننا نقول لهم لكم دينكم ولنا دين. وهل من المعقول ونحن في السنوات الأخيرة من القرن العشرين وأمامنا أوروبا بنهضتها العظمى، هل من المعقول أن نترك نور فلسفة **ابن رشد** ونرتمي في ظلام فكر **الغزالي** في بعض جوانبه. هل من المعقول أن نترك الانطلاقة الكبرى في فكر **ابن رشد** ونفضل عليها القيود والسدود التي نجدها عند **ابن تيمية** ومن على شاكلته؟ كلا ثم كلا.

دافع **ابن رشد** أيضًا ومنذ أكثر من ثمانية قرون عن الفكر الحر دعانا إلى فتح النوافذ ودراسة الفكر اليوناني وغيره من أفكار. وأعتقد أننا إذا وضعنا ذلك في اعتبارنا فإننا سنعيش حياة النور والتنوير

وبحيث نبتعد تمامًا عن الدعوات الصادرة عن جيوش البلاء ومعسكرات الظلام، فلا فكر بدون فتح النوافذ. إن الهواء النقى المتجدد أفضل ألف مرة من الهواء الراكد الفاسد، فى الهواء الأول حياتنا نحن العرب. وفى الهواء الثانى حياة الموت والرجعية والظلام. فهل نؤثر ثقافة الظلام على ثقافة النور والضياء؟ هل نفضل الموت على الحياة؟ هل من المعقول ونحن على أعتاب قرن جديد أن ننظر إلى الفكر الأوروبى الذى نعتقد من جانبنا أنه أعظم صور الفكر، هل من المعقول أن ننظر إليه على أنه بضاعة فكرية فاسدة وبحيث نقيم بيننا وبينه سداً منيعًا. ارجعوا إلى كتابات مفكرى النور والتنوير من أمثال **أحمد لطفى السيد وطه حسين وزكى نجيب محمود**، وسترون أنه لا مفر من الترحيب بالفكر الأوروبى، الفكر الحر المستنير. أليس من المؤسف له أن نجد عند أناس فى بلادنا العربية تحسبهم أساتذة وما هم بأساتذة بل أشباه أساتذة، حديثا عن الغزو الفكرى. أى غزو هذا الذى يتحدثون عنه. إذا كانوا يقصدون الغزو الفكرى الأوروبى فإننا نقول مرحبًا بهذا الغزو لأن فيه النور والضياء. فيه الفن الراقى والفكر الجاد والأدب كما ينبغى أن يكون. وماذا ننتظر من أوروبا. هل نطلب منها أن تقف الآن ولعدة قرون حتى نلحق بها كنوع من المشاركة الوجدانية والإخوة فى الإنسانية، أم أطلب من الشعوب العربية - وهذا هو المنطقى - أن تسرع الخطى نحو حياة النور والتقدم وذلك حتى تفعل مثلما فعلت أوروبا. هل أطلب من القوى أن يصبح ضعيفًا، أم أطلب من الضعيف أن يأخذ بأسباب القوة والتقدم والكمال؟

وفيلسوفنا الشامخ **ابن رشد** إذا كان يقف على قمة عصر الفلسفة العربية، فإن ذلك يرجع إلى حد كبير إلى حسه النقدى الدقيق. وليتنا نستفيد الآن من دروس الفلسفة النقدية عند **ابن رشد**. إننا إذا تأملنا بعمق فى الجوانب النقدية عنده فإننا لابد وأن نقول لأنصار الفكر الرجعى فى عالمنا العربى المعاصر، لقد انتهى الدرس أيها الأشباه وكفانا كلامكم الذى يعد تعبيراً عن الإرهاب الفكرى. فعلى أساس الفكر النقدى نناقش الخصم حجة بحجة ولا نقع فى ظلام فكر جماعات التكفير والهجرة ولا أدرى تكفير من؟ وهجرة إلى أين؟ وهكذا إلى بقية الكلمات المتقاطعة التى يعبرون بها عن فكرهم المظلم ودعوتهم الرجعية. وعلى أساس الفكر النقدى عند **ابن رشد** نقول إن الإيمان القائم على العقل أفضل من الإيمان القائم على التقليد فلا وصاية لفرد على فرد، والوصاية هى العقل لأنه الدليل والحجة واليقين، ولو كنا قد استفدنا من دعوات **ابن رشد** النقدية لما وقعنا فى أسر تلك البنوك والشركات التى تزعم لنفسها أنها شركات إسلامية وتتخفى تحت شعار الإسلام، والإسلام منها براء. وهكذا إلى آخر الدروس التى يمكن أن نستفيدها من دعوة **ابن رشد** النقدية وذلك فى عالمنا العربى المعاصر.

ولم يدخر فيلسوفنا جهده فى سبيل تعميق ثقافته الفلسفية عن طريق الأخذ من الفكر اليونانى الغربى، إنه وهو فقيه الفقهاء وقاضى القضاة فى بلاد الأندلس لم يجد غضاضة فى الاطلاع على أفكار الآخرين من غير بنى قومه. لم ينظر إلى الفلسفة على أساس أنها من عمل الشيطان وذلك على النحو الذى نجده فى دعوات بعض معاصرينا اليوم والتى تعد تعبيراً عن التخلف الذهنى والفقر الشديد فى الذكاء. إنه يدعونا إلى حياة الفلسفة والتفلسف كما فعل غيره من فلاسفة العرب فى المشرق والمغرب. إنه يدعو إلى مجتمع مفتوح على كل التيارات الفكرية.

إنه يعبر من خلال فكره عن قوة حضارية خلاقة ويدعو إلى الأمام حيث النور ولا يرجع إلى الوراء حيث الظلام والضياع.

نعم نحن فى أمس الحاجة اليوم وأكثر من أى وقت مضى إلى الاستفادة من دروس الفلسفة الرشدية ففيها الضياء والنور ولنقم بحث الناس جميعاً فى بلادنا العربية على قراءة فلسفة **ابن رشد** والتعرف على منهجه العقلانى الذى يؤدى إلى التنوير. ولنفعل الآن مثل ما فعلت أوروبا ابتداء من عصر النهضة حين اعتمدت على **ابن رشد** وفلسفة **ابن رشد**. ويقينى أننا سنخسر كثيراً جداً إذا أهملنا **ابن رشد** ومنهجه العقلانى. ومن يحاول التنوير دون الاعتماد على عظيمنا **ابن رشد** فوقته ضائع عبثاً.

ونود أن نقف وقفة أطول عند بعض القضايا فى الفلسفة الرشدية، والتى سبق أن أشرنا إليها، إذ نجد من الضرورى



ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية

الوقوف عندها ونحن نتحدث عن **ابن رشد** ومستقبل الفكر العربي.

شروح ابن رشد على أرسطو وحقيقة الفلسفة الرشدية:

نجد من الضروري القول بأن الدارس للفلسفة الرشدية، يجد أنه من أهم الأشياء أن يضع في اعتباره أهمية شروح **ابن رشد** على **أرسطو**. إنه يعد واجبًا علينا معشر المشتغلين بالفكر الفلسفي العربي عدم الاقتصار على مؤلفات **ابن رشد** التي لا تمثل عندنا غير جانب واحد من فلسفته. أما إذا أردنا الغوص وراء المعاني الباطنة والحقيقية لفلسفته، فلابد لنا من الرجوع إلى شروحه.

ودليلنا على ذلك أن الدارس لهذه الشروح يجد أنها قد تضمنت أهم وأكثر عناصر فلسفته. فطالما نجد بين تضاعيفها نقداً حراً جريئًا للمتكلمين وغيرهم من مفكري العرب. وطالما نجد فيها أيضاً دعوة إلى اللجوء إلى البرهان، وتجاوز ما عداه من أساليب إقناعية وخطابية وجدلية.

ولكن قد يقال إن هذه الشروح لا تمثل وجهة نظره الحقيقية، إذا إن العادة قد جرت على أن المفكر حين يؤلف كتاباً يودعه أفكاره الخاصة. وحين يشرح أو يفسر كتاباً لغيره يقتصر على إيراد أفكار واضع الكتاب نفسه. ولكن ردنا على ذلك أن **ابن رشد** على وجه الخصوص يختلف تماماً عن ذلك فهو:

أولا: يبدى إعجابه الشديد **بأرسطو** كما سيتبين لنا بعد قليل.

وثانيا: نجد بين ثنايا مؤلفاته تأكيداً لما يذهب إليه في شروحه على **أرسطو**.

وهذا إن دلنا على شيء فإنما يدل على ضرورة الرجوع مباشرة إلى شروح الفيلسوف، وبحيث نضمها إلى مؤلفاته إذا أردنا فهم فلسفته فهمًا دقيقًا، بل إن مؤلفاته تعد من بعض الزوايا، أقل أهمية من شروحه.

نوضح ذلك بالقول بأن مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة تعد مشكلة زمنية، بمعنى أن فلاسفة العرب كان واجبهم في عصرهم قبل البدء في تقرير نظرياتهم وضع محاولة للتوفيق بين الدين والفلسفة. وهذا هو دافع **ابن رشد** مثلا لكتابة **«فصل المقال»** و**«مناهج الأدلة»**، وهذان الكتابان طالما احتفلنا بهما وبالغنا في بيان عمقهما متغافلين عن شروحه. بالإضافة إلى أن كتابه **«تهافت التهافت»**، إنما كان الهدف الأساسي منه مجرد الرد على **الغزالي**، بمعنى أنه يتضمن عرضاً نقدياً.

قلنا إن فيلسوفنا **ابن رشد** قد أبدى إعجابه **بأرسطو**. دليل هذا أننا إذا رجعنا إلى شروحه وبعض تآليفه وجدناه يفضله على جميع الفلاسفة الذين سبقوه والذين أتوا بعده حتى زمان **ابن رشد** فهو مثلا يقول في مقدمة تفسيره لكتاب الطبيعيات: «مؤلف هذا الكتاب أكثر الناس عقلا. هو الذي ألف علوم المنطق والطبيعيات وما بعد الطبيعة، وأكملها وسبب قولي هذا أن جميع الكتب التي ألفت في هذه العلوم قبل مجيء **أرسطو** لا تستحق جهد التحدث عنها».

ويقول **ابن رشد** في مقدمة تلخيصه لكتاب الحيوان **لأرسطو**: نحمد الله كثيراً على اختياره ذلك الرجل - أي **أرسطو** - للكمال، فوضعه في أسمى درجات الفضل البشري والتي لم يستطع أن يصل إليها أي رجل في أي عصر.

ونود أن نشير من جانبنا في معرض حديثنا عن **ابن رشد** ومستقبل الفكر العربي، إلى أن هذا الإعجاب من جانب فيلسوفنا لم يكن منه مجرد شعور طارئ فحسب بل نحسب أنه كان صادراً عن عقيدة. ودليلنا على ذلك أن هذا الإعجاب من جانبه قد استحال إلى محاولة لتأييد **أرسطو** وتبرير أقواله في أكثر نظرياته فهو يتأثر **بأرسطو** ويرى أنه لم يكن مخطئا لأنه اتبع المنهج البرهاني. وإذا فهمنا ما يعنيه بالبرهان - كما سيتضح بعد قليل - استطعنا القول بلا أدنى تردد أن شروحه هذه تعد جزءاً لا ينفصل عن نظرياته الفلسفية، بحيث لا يمكن دراسة نظرية من نظرياته إلا إذا استخلصنا فهمًا لها وتأويلا من خلال تلاخيصه وشروحه على **أرسطو** بوجه خاص، بل لابد أن نستمد أساس نظرياته من خلال شروحه وتفسيره. فهو دائمًا ما يعمد إلى عرض آرائه الخاصة في سياق شروحه. وهو إذا كان يفسر كتب **أرسطو** ويعلق عليها، فإنه بدوره يتجاوز التفسير والتعليق ويتطرق إلى بعض القضايا الفلسفية اللاهوتية ولا سيما في معرض رده على **الأشاعرة** بصفة خاصة والمتكلمين على وجه العموم ونستطيع أن نؤكد ذلك من جانب آخر.

إننا إذا تعمقنا فى شروحه وتلاخيصه وجدنا من جانبه مغزى غاية فى الدلالة. هذا المغزى يتمثل فى أنه إذا كان ينقد رأياً من الآراء فذلك لأنه لا يتفق مع فلسفته ومع مبادئ أرسطو وفلسفته التى قلنا فيما سبق إنه يؤيدها تأييداً ظاهراً.

نضرب على ذلك مثالا واضحًا من تلخيصه لكتاب من كتب أرسطو. يقول ابن رشد فى تلخيص السماع الطبيعى لأرسطو: «إن قصدنا من هذا القول أن نعمد إلى كتب أرسطو فنجرد منها الأقاويل العلمية التى يقتضيها مذهبه أعنى أوثقها ونحذف ما فيها من مذاهب غيره من القدماء إذا كانت قليلة الإقناع وغير نافعة فى معرفة مذهبه، وإنما اعتمدنا نقل هذا الرأى من بين آراء القدماء إذ كان قد ظهر للجميع أنه أشد إقناعا وأثبت حجة. وكان الذى حركنا إلى هذا أن كثيراً من الناس يتعاطون الرد على مذهب أرسطو من غير أن يقفوا على حقيقة مذهبه فيكون سببًا لخفاء الوقوف على ما فيها من حق أو ضده.

يحاول ابن رشد إذن الدفاع عن القضايا الأرسطية. وهذا ظاهر ظهوراً بينا من خلال شروحه وتفاسيره ومن خلال مؤلفاته أيضًا. وإذا كنا ندعو من جانبنا اليوم إلى منهج جديد يتمثل فى الاعتماد - كما قلنا - على شروحه بصفة خاصة فإن تحت يدنا كثيراً من النصوص التى تنهض دليلا على تأييد دعوتنا اليوم وقد آن لنا معشر المشتغلين بالفكر الفلسفى العربى أن نبحث فى فلسفة ابن رشد بحثًا ينظر إليها من منظور يختلف عن ذلك المنظور الذى بُحثت فلسفته على أساسه، وهو ذلك المنظور التقليدى الذى يبحث فيه من خلال مؤلفاته كـ «فصل المقال»، و«مناهج الأدلة»، و«تهافت التهافت»، من خلال بيان مدى اتفاقها أو اختلافها مع الجانب الدينى.

طريقة البرهان:

إذا كان ابن رشد - كما اتضح لنا - يؤيد أرسطو دون غيره فإن سبب ذلك أنه يحاول الارتفاع إلى مستوى البرهان - كما قلنا - ومحاولته الارتفاع إلى هذا المستوى البرهانى هو الذى جعله ينقد المتكلمين تارة والفارابى وابن سينا تارة أخرى، مبيناً أن كثيراً من أقوالهم لا تعدو كونها طرقًا إقناعية أو على أحسن الفروض طرقًا جدلية، وكل من الطريقتين تعدان فى مرحلة أدنى من مرحلة البرهان.

نقول هذا اليوم ونؤكد على قولنا هذا. وطالما قلنا أن هناك كثيراً من النصوص التى تقطع بذلك قطعًا لا مجال للشك فيه. فهو يقول فى تفسيره لكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو: «فليس بواجب أن نفحص فحصًا بالغًا عن أقاويل الذين حكمتهم شبيهة بالزخاريف، بل ينبغى أن نفحص ونسأل الذين قالوا ما قالوا بالبرهان».

وإذا قال قائل بأن هذا القول فى مدلوله يعد قولا أرسطيًا، فإننا من جانبنا نسوق قولا من «تهافت التهافت» لابن رشد يؤيد اتجاه فيلسوفنا إلى البرهان. فهو يقول: «أعنى بالحكمة النظر فى الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان». كما يقول فى معرض تفضيله الطريق البرهانى على ما عداه من طرق أخرى: «إن الأقاويل البرهانية قليلة جداً حتى إنها كالذهب الإبريز من سائر المعادن والدر الخالص من سائر الجواهر»، كما يقول فيلسوفنا أيضًا فى معرض رده على الغزالى - إن الفلاسفة يبحثون على أساس هذا البرهان فهم قد طلبوا معرفة الموجودات بعقولهم لا مستندين إلى قول من يدعوهم إلى قبول قوله من غير برهان، بل ربما خالفوا الأمور المحسوسة.

ابن رشد يقول هذا فى مؤلفاته. وقد استفاد ذلك كله من خلال شرحه لمؤلفات أرسطو . استمع إليه يقول فى تفسيره لكتاب الميتافيزيقا لأرسطو - فى معرض رده على علماء الكلام الذين هم أساسًا فيما يرى أهل جدل لا برهان - يقول ابن رشد : «فإنه لما كان هذا العلم يقصد به نصرة آراء قد اعتقدوا فيها أنها صحاح، عرض لهم أن ينصروها بأى نوع من الأقاويل اتفق سوفسطائية كانت، جاحدة للمبادئ الأول أو جدلية، أو خطابية، أو شعرية، وصارت هذه الأقاويل عند من نشأ على سماعها من الأمور المعروفة بنفسها» (١).

ونستطيع أن نستخلص من ذلك كله أن ابن رشد ينقد طريقين ويرتضى لنفسه طريقًا ثالثًا فهو ينقد الأدلة الخطابية - وهذا هو الطريق الأول - لأنها جعلت لأهل الإقناع الذين يسلكون المسلك الإقناعى فى جوانب بحثهم واعتقادهم .

وهو ينقد أيضًا الأدلة الجدلية، وهذا هو الطريق الثانى - إذ إنها خاصة



ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية

بالجدليين أصحاب علم الكلام . ونقده لهم أعنف نقد لأصحاب المسلك الإقناعي فهم لم يقفوا عند حدود الأدلة الإقناعية وما فيها من بساطة، كما لم يستطيعوا الصعود إلى مستوى البرهان، بل نقدوا مسلك كل من أهل الإقناع والفلاسفة .

أما الطريق الثالث ـ وهو كما قلنا إن **ابن رشد** يرتضيه لنفسه ـ فهو طريق البرهان وهو عنده خاص بالفلاسفة، أو ينبغي أن يكون كذلك . **وابن رشد** يؤيد المسلك البرهاني أو القياس البرهاني لأنه فيلسوف أصلا . والمبادىء التي يلتزمها أهل البرهان هي المبادئ العقلية والمنطقية التي لا يستطيع أي فيلسوف التخلي عنها في بحثه في قضايا الفلسفة.

إذا رجعنا إلى تلخيص ابن رشد لبرهان **أرسطو** وجدنا **ابن رشد** يقول: «إن البرهان يقرر أننا نعلم الشيء علمًا حقيقيًا متى علمناه لا لأمر عارض على نحو ما يفعل السوفسطائيون بل متى علمناه بالعلة الموجودة لوجوده، وعلمنا أنها علته وأنه لا يمكن أن يوجد دون تلك العلة».

كما يذهب إلى أنه إذا كان من الضروري أن يفيد البرهان علم الشيء على ما هو عليه في الوجود بالعلة التي هو بها موجود، إذ كانت تلك العلة من الأمور المعروفة لنا بالطبع، فإنه يجب أن تكون مقدماته صادقة، وأوائل، وغير معروفة بحد أوسط، وأن تكون أعرف من النتيجة وأن تكون علة النتيجة بالوجهين جميعًا: أي علة لعلمنا بالنتيجة وعلة لوجود ذلك الشيء المنتج نفسه.

بالإضافة إلى أن هذه المقدمات تعرف بالعقل وهو الذي يدرج أجزاء القضية المعروفة بنفسها دليل هذا أن النتيجة الضرورية ـ فيما يرى **ابن رشد** ـ لا تكون إلا عن مقدمات ضرورية.

وإذا كان من شرط العلم الحق أن تكون النتيجة ضرورية، فإنه يجب أن تكون مقدمات البرهان ضرورية أي غير مستحيلة ولا متغيرة.

العلاقات بين الأسباب والمسببات:

قلنا إن **ابن رشد** قد بحث في مجالات وموضوعات وإذا أردنا أن ننتقل إلى البحث في الوجود عند **ابن رشد** وجدنا أنه كما انتصر للعقل في بحثه في المعرفة، فإنه فعل ذلك حين بحث في الوجود، لقد ابتعد ابتعاداً تاماً عن كل رأي لا يتفق مع العقل.

وإذا كان البحث في الوجود يعد بحثًا متشعب الجوانب، فإننا سنقتصر على بعض الشرائح أو الجوانب في جوانب بحثه في الوجود.

فالواقع أن الدارس للفكر الفلسفي العربي يلاحظ أن المفكرين الذين يتجهون اتجاهاً عقلياً **كابن رشد** يقررون أن العلاقات بين الأسباب والمسببات تعد علاقات ضرورية ولكن المفكرين الذين لا يعتمدون على العقل كالأشاعرة **والغزالي** يذهبون إلى أن العلاقة بين الأسباب والمسببات تعد علاقات غير ضرورية بل ترجع إلى مجرد العادة، والله تعالى قادرعلى خرق العلاقات بين الأشياء لأنه تعالى يؤثر في الأشياء بطريقة مباشرة وإرادته مطلقة غير مقيدة بضروريات فكل شيء ممكن بالنسبة له تعالى وكل حركة وكل تغيير مصدرها الله. ومعنى هذا أن نفي القاعدة السببية يعد مبدأ من مبادئ الأشاعرة، بدليل ذهابهم إلى أن الله إذا أراد تغيير النظام الذي يبدو لنا في الكون لاستطاع ذلك، وبدل العادة وخلق عرضًا بدلا من عرض آخر، وهذا يؤدي بدوره إلى حدوث معجزة، إذ المعجزة ما هي إلا خرق للعادة.

هذه أدلة تنهض على نفي القاعدة السببية، أي عدم الاعتراف بالعلاقات الضرورية المحددة المعينة بين الأسباب ومسبباتها. وهم لهذا يؤكدون باستمرار عمل ما يسمونه بالعلة الأولى، أما ما يسمى بالعلل القريبة فإنهم لا يعترفون بها إذ من الممكن أن يحدث الشبع رغم عدم تناول الطعام ومن الممكن أن يحدث الجوع رغم تناول الطعام وهكذا إلى آخر هذه الأمثلة، ومعنى هذا أن ما يبدو من عمل العلل القريبة يعد من قبيل الوهم، لأن الله هو الذي يخلقها كما يخلق لنا ما يظهر من آثارها.

وإذا كان الأشاعرة يذهبون إلى نفي القاعدة السببية، فإن **الغزالي** قد تأثر بهم أكثر تأثر، بحيث أن موقفه في هذا المجال يعد موقفًا أشعرياً قلبًا وقالبًا. فهو قد سار على نهج طائفة من كبار الأشاعرة **كأبي الحسن الأشعري والباقلاني**، فيما يختص بقولهم إن الاقتران بين ما يعرف بالسبب وما يعرف بالمسبب، إنما هو اقتران مرده إلى العادة، لا إلى الضرورة العقلية.

وقد عرض **الغزالى** موقفه الذى سار فيه على نهج الأشاعرة، فى عديد من كتبه «**كالمنقذ من الضلال**» و«**تهافت الفلاسفة**»، لكى يبين لنا أنه من الجائز مثلا وقوع الاتصال بين القطن والنار دون حدوث احتراق أو تحول القطن إلى رماد محترق دون ملاقاة النار.

هذا عن التيار الأشعرى الذى تابعه **الغزالى**، فما هو موقف فيلسوفنا **ابن رشد**؟

لقد اهتم **ابن رشد** اهتمامًا كبيرًا بالبحث فى هذا المجال لأنه يتعلق تعلقًا تامًا بنظرته إلى الوجود. ونستطيع أن نقول إن نظرة **ابن رشد** لمشكلة السببية تعد - كما سبق ذكرنا - انتصارا للعقل، ويتمثل هذا الانتصار للعقل سواء فى الجانب النقدى الذى اهتم فيه **ابن رشد** بنقد الأشاعرة و**الغزالى**، أو فى الجانب الإيجابى الذى عبر فيه عن موقفه ولنقف الآن وقفة قصيرة عند هذا المجال، مجال السببية عند **ابن رشد**، حتى يتبين لنا كيف انتصر **ابن رشد** للعقل.

لقد كان **ابن رشد** حريصاً على نقد رأى الأشاعرة الذين لم يعترفوا - كما ذكرنا - بالعلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها. إن أقوالهم فى نظره تعد أقوالا سوفسطائية ومخالفة لطباع الإنسان فى اعتقاداته وفى أعماله.

ومن هنا يكون إنكار وجود الأسباب الفاعلة التى نشاهدها فى المحسوسات إنما هو من قبيل الأفعال السوفسطائية.

ولكن ماذا يعنى **ابن رشد** بالأقوال أو الأفعال السوفسطائية حتى ينقد الأشاعرة؟

إنه يعنى أننا نتصرف فى حياتنا بناء على أن لكل شىء طبيعة ثابتة. فطبيعة الماء هى البرودة وشرب الماء لابد أن يؤدى إلى الارتواء. فإذا قلنا إنه لا توجد علاقات ضرورية بين الماء والارتواء أو بين النار والحرارة فإن هذا يعنى أن أقوالنا لا تتفق مع تصرفاتنا وأفعالنا.

ومن هنا يذهب **ابن رشد** إلى أننا نجد لكل شىء طبيعة خاصة وفعلا معينا فالنار مثلا إذا قربت من الشىء القابل للاحتراق ولم يكن هناك عائق يعوقها عن الإحراق، فإن هذا يؤدى إلى الاحتراق ضرورة.

ونود أن نشير إلى أن **ابن رشد** يبين لنا أن موقفه يعد موقفا متفقا مع الدين، إذ إن الاعتقاد بالعلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات، والاعتقاد بأن لكل شىء طبيعة معينة وخاصية محددة، سيؤدى بنا إلى أن نتعرف على الحكمة الإلهية والعناية والغائية فى هذا الكون. يقول الله تعالى: «**صنع الله الذى أتقن كل شىء**»، ويقول تعالى: «**ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور**».

قلنا إن نظرة ابن رشد فى هذا المجال تعد انتصاراً للعقل، إذ إنه بعد أن قرر أن العلاقات بين الأسباب والمسببات تعد علاقات ضرورية، ذهب إلى أن من يلغى الأسباب ولا يؤكد على وجودها فإنه يلغى العقل الذى يدلنا على أسباب الموجودات، إذ إن العقل ليس شيئًا أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها ومن رفع الأسباب فقد رفع العقل.

وبهذا ينتهى **ابن رشد** إلى الربط بين السبب والعقل. فالحكمة هى معرفة الأسباب التى تقوم على منطق العقل. ومن هنا لا تكون الآراء التى ارتضاها الأشاعرة لأنفسهم معبرة عن العقل وهذا السبب الرئيسى الذى دفع **ابن رشد** إلى نقد موقفهم وكل موقف يشابه موقفهم معبرا عن انتصار العقل فى هذا المجال من المجالات الفلسفية التى يبحث فيها.

قدم العالم:

هذا عن مشكلة العلاقات بين الأسباب والمسببات، فإذا انتقلنا إلى مثال ثانٍ من بين عشرات الأمثلة التى تنهض على تأييده الاتجاه الأرسطى ومحاولة الوصول إلى الطريق البرهانى اتضح لنا ضرورة الرجوع إلى شروحه بصفة خاصة.

هذا المثال يبدو فى أدلته على قدم العالم والتى فند بها اعتراضات **الغزالى** التى تقوم على القول بحدوث العالم.

ففى الدليل الأول نراه يؤيد مواقف الفلاسفة ويقيم دليله على فكرة الحركة الأرسطية. وهو بذلك قد ابتعد عن الطريق الجدلى والإقناعى حتى يصل إلى مرتبة البرهان بحيث يبدو لنا مفتاح فلسفة ابن رشد كلها إنما يتمثل فى هذه التفرقة بين الطرق الثلاث مختاراً منها الطريق الثالث الذى يعده أكثر الطرق سمواً ويقيناً وهو طريق البرهان كما قلنا.

أما الدليل الثانى فيقيمه على فكرة الزمان. وإذا تعمقنا فى دراسة هذا الدليل وجدنا تأثراً **بأرسطو** إلى حد كبير. إذ إنه يربط دائمـا بين آراء **أرسطو** وآرائه هو فى الطبيعة الضرورية لكل موجود.

ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية



وفى الدليل الثالث يناقش فيلسوفنا فكرة الإمكان أو الاحتمال ويذهب إلى دحضها تماماً، وهو يتساءل على المبرر والباعث على تجدد الموقف بالنسبة لله الذى لا يتغير أبداً.

أما فى الدليل الرابع والأخير فنجده يناقش فكرة وجود مادة أو محل قابل للشىء الممكن ذاهبًا إلى أنه لا يمكن أن يتكون شىء عن لا شىء فإن معنى التكون هو انقلاب الشىء وتغيره مما هو بالقوة إلى ما هو بالفعل. ولذلك لا يمكن أن يكون عدم الشىء هو الذى يتحول وجودا ولا هو الشىء الذى يوصف بالكون أعنى الذى نقول فيه إنه يتكون.

خاتمة:

إذا كنا نتحدث اليوم عن قضايا كالتراث والأصالة والمعاصرة والتجديد، وموقفنا من الحضارة الغربية، وموقفنا من العقل وعلاقته بتراث الأقدمين، أقول إذا كنا نتحدث اليوم عن هذه القضايا والجوانب، فإنه من الضرورى - فيما أرى من جانبى - الرجوع إلى تراث هذا الفيلسوف ابن رشد، إذ إننى أعتقد أن الآراء التى قال بها تفيدنا غاية الفائدة فى تحديد موقفنا من أكثر هذه القضايا.

لقد قدم لنا هذا المفكر العملاق، نسقًا فلسفيًا محكمًا يعد تعبيراً عن ثورة العقل وانتصاره، وبذل فى التوصل إلى الآراء التى يتكون منها نسقه الفلسفى جهداً، وجهداً كبيراً وإذا كانت بعض آرائه قد لاقت كثيراً من أوجه المعارضة سواء فى أوروبا أو فى بلداننا العربية فإنها قد لاقت الإعجاب أيضاً، بل إن هذه المعارضة فى حد ذاتها تعد دليلا قوياً على أن آراءه كانت وما زالت آراء حية تعبر عن فكر مفتوح لا فكر مغلق وكان ابن رشد بهذا كله جديراً بأن يدخل تاريخ الفكر الفلسفى العالمى من أوسع وأرحب أبوابه.

ويقينى أن أى دارس لتاريخ الفلسفة العربية لن يكون بإمكانه، إذا كان منصفاً وموضوعياً فى أحكامه تخطى أو تجاوز آراء هذا الفيلسوف الممتاز التفكير سواء فى جانبها النقدى أو جانبها الإيجابى هذا الفيلسوف الذى قدر له أن يكون آخر فلاسفة المغرب العربى، بل آخر فلاسفة العرب، بالمعنى الدقيق لكلمة الفلسفة وكلمة الفيلسوف.

وإذا أردنا أن نبحث عن نقطة انطلاق لما نتحدث عنه اليوم من قضايا الأصالة والمعاصرة، وإذا أردنا وصل ما انقطع، أى أن نجد مستقبلا فلاسفة فى وطننا العربى، فلا مفر فيما يبدو لنا - من تدبر آراء هذا الفيلسوف ودراستها دراسة دقيقة، وكم فى فلسفته من آراء مازلنا فى القرن العشرين فى حاجة ماسة إليها.

ويكفى فيلسوفنا فخراً أن فلسفته كانت معبرة عن عظمة الفكر التى تتلاشى أمامها ولا تقترب منها أى عظمة أخرى. يكفى فيلسوفنا فخراً أن فلسفته لم تكن محصورة فى نطاق العلاقة بين الدين والفلسفة، وكأنه أدرك أنه يجب النظر إلى الفكر الفلسفى فى حد ذاته وبصرف النظر عن اقتراب هذا الفكر أو ابتعاده عن موضوع العلاقة بين الدين والفلسفة.

إننا إذا نظرنا إلى **ابن رشد** كمجرد فيلسوف إسلامى، فإن هذه النظرة تعد خاطئة قلبًا وقالبًا ولا يصح أن نقلل من أهمية نقده **للغزالى** وكيف أن منطلقات **ابن رشد**، تختلف اختلافًا جذرياً عن منطلقات **الغزالى**، فإذا حصرنا فلسفة ابن رشد فى النطاق التوفيقى فكيف نبرر إذن هجوم **الغزالى** ولجوئه إلى تكفير الفلاسفة؟

إن **ابن رشد** إذا كان قد استفاد من فلاسفة اليونان وفلاسفة العرب فى المشرق العربى وفى المغرب العربى والذين سبقوه ومهدوا له الطريق، طريق العقل، إلا إنه قدم لنا مذهباً لا نستطيع أن نقول إنه يعد مجرد صدى لآراء من سبقوه، بل كان تعبيراً من جانبه عن آراء فريدة ودقيقة وناضجة صادرة عن منهج ارتضاه لنفسه هذا الفيلسوف الذى يعد - فيما نرى من جانبنا - أكبر عميد للفلسفة فى بلاد المشرق والمغرب معًا، وصاحب اتجاه يقوم على إعلاء كلمة العقل فوق كل كلمة.

إننا يجب أن نأخذ عظة من التاريخ، أى الربط بين تقدم أوروبا وفكر **ابن رشد** من جهة، وتأخر العرب والشرق وفكر الغزالى من جهة أخرى. فهل استفدنا جيداً من هذا الدرس؟ واقعنا الفكرى اليوم إننا لم نستفد شيئاً.

إن عالمنا العربى اليوم من مشرقه إلى مغربه تسوده وتسيطر عليه إتجاهات غير عقلية، اتجاهات تدخل فى مجال اللامعقول، وما أحوجنا إلى أن نتذكر تماماً دروس أعظم فلاسفة العقل عند العرب على وجه الإطلاق، وهو فيلسوفنا **ابن رشد**.

إننا نعانى اليوم من فقر فكرى واضح، نعانى من جدب عقلى، وأعتقد اعتقاداً راسخًا إنه بالإمكان تجنب هذا الفقر الفكرى والابتعاد عن حالة الجدب العقلى بالرجوع إلى فلسفة **ابن رشد** التى كانت معبرة كما قلت عن ثورة العقل، مؤيدة لانتصار العقل.

لقد ترك لنا **ابن رشد** كتبًا ورسائل فى مجال الفقه، وقد بحث فى مجال الفقه، من خلال منظور عقلانى وقد آن لنا الآن - بعد أن وصلنا إلى حالة من التخلف الفكرى الرجوع إلى آرائه الفقهية، أو على الأقل الاستفادة من منهجه فى هذا المجال.

لقد اشتغل **ابن رشد** بالطب وترك لنا أكثر من كتاب ورسالة وقدم لنا كثيرا من الآراء العلمية فى هذا المجال. وإقدام **ابن رشد** على التأليف فى مجال الطب يدل على أنه كان يعتز بالعلم وما أحوجنا أن نستفيد من دفاعه عن العلم، فإن هذا أفضل لنا. إننا لو كنا فعلنا ذلك لما وجدنا ما يشيع الآن فى عالمنا العربى من تيارات تسخر من العلم، تسخر من الحضارة، إن هذه التيارات الخرافية واللاعقلانية إذا قدر لها الاستمرار والنمو، فسوف نصبح أضحوكة بين الأمم وستلحق بنا لعنة السماء.

أقول إننا الآن فى أمس الحاجة إلى الاستفادة من دعوة **ابن رشد** إلى الانفتاح على أفكار الأمم الأخرى. عار علينا الاستماع إلى تلك الدعوات التى تصدر الآن عن بعض العقول الضيقة، عقول العصر الحجرى، والتى تصف لنا أفكار الأمم الأخرى بأنها تعد كبحر من الظلمات. نعم مازلنا نجد بيننا فى بلداننا العربية وفى الوقت الذى نحن فى أمس الحاجة إلى الانفتاح على الغرب وحضارة الغرب، أقول ما زلنا بيننا من يصور لنا الانفتاح الفكرى، وكأنه كفر فهل بعد هذا نطمع فى التقدم، أى تقدم.

إننى اعتقد اعتقاداً راسخًا بأننا لو كنا قد استمعنا إلى صوت العقل، صوت المنطق، صوت **ابن رشد** وهو ينادى فى كتبه بوجوب الإقبال على علوم الآخرين، وما كان منها صواباً قبلناه منهم، وما كان منها ليس بصواب، نبهنا إليه لكان الحال غير الحال، هذا ما قاله لنا **ابن رشد** وينبغى أن نستوعب هذا الدرس جيداً ومن الغريب أن هذا الصوت قد انطلق منذ أكثر من ثمانية قرون من الزمان، ولكننا صممنا آذاننا عن الاستماع إليه حتى وصلنا إلى تلك الحالة التى يرثى لها.

نعم لقد حذرنا **ابن رشد** من كل دعوة لاتقوم على العقل. نبهنا إلى مغالطات الأشاعرة مثلا كفرقة من الفرق الكلامية التى تعد مسئولة عن طرح العقل جانباً بل السخرية منه. فهل نفهم الآن ما نبهنا إليه إنا لم نفهم شيئا فوقعنا فيما وقعنا فيه من الابتعاد عن العقل وإذا ابتعدنا عن العقل، فمعنى ذلك الوقوع فى اللامعقول، بل أقول الوقوع فى الخرافة والأساطير.

إننا اليوم إذا كنا بين أمرين اثنين لا ثالث لهما، أما الاحتكام إلى العقل وجعله الدليل والرائد. أو اللجوء إلى اللامعقول والخرافة، فيقينى أننا لابد وأن نختار الطريق الأول الذى دعانا إليه **ابن رشد** ومنذ أكثر من ثمانية قرون، دعانا إلى هذا الطريق منبهًا ومحذراً من مخاطر الطريق الثانى، الطريق المظلم، الطريق المسدود، الطريق المغلق.

وإذا أردنا لأنفسنا الحياة، إذا أردنا تجديد فكرنا الفلسفى والعربى، فينبغى علينا أن نستمع إلى صوت **ابن رشد**، صوت الأستاذ، صوت عميد الفلسفة العقلية فى عالمنا العربى.

إن عميد الفلسفة العقلية فى بلداننا العربية **ابن رشد** يجب أن يعرفه كل عربى وعار علينا نحن العرب إذا جهلنا فكرة من أفكاره. وهل يمكن أن نتصور إنجليزياً يجهل أشعار شكسبير، هل يمكن أن نتصور فرنسيًا يجهل فكر **ديكارت وفولتير**

غير مجد فى ملتى واعتقادى أن نتحدث عن قضايا كالتنوير والغزو الفكرى والإرهاب والتطرف، ونحن لا ندرى أن **ابن رشد** ومن خلال كلماته وكتبه قد وضع لنا دستوراً فكرياً محدد المعالم والنقاط

من الواجب علينا ونحن نحتفل بذكراه أن نقوم بتحقيق ما لم يحقق فى كتبه، ونبذل أقصى جهدنا فى تبسيط هذه الكتب وبحيث تدخل فى إطار مناهج التعليم الثانوى ومناهج جامعاتنا العربية، وهل يمكن أن نتصور طالبًا أوروبيًا فى مدرسة من المدارس يجهل أفكار مفكريه العظام. إن **ابن رشد** لم يقل بما قال به، لكى يوضع فى زوايا النسيان والإهمال، بل إن فكره يعد الضياء والنور، إنه كالمنارة التى نهتدى بها فى ظلمات الليل.

وإذا لم نبادر بغرس مبادئ **ابن رشد**



ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية

التنويرية العقلية النقدية فى نفوس وعقول أبناء أمتنا، فإنه ستلحقنا لعنة الفلاسفة فى كل زمان وكل مكان.

يجب أيضاً ونحن نحتفل بذكراه، أن نقوم بتصحيح الأحكام التى أطلقها على **ابن رشد** مجموعة من أشباه الباحثين والذين يتحدثون عن التنوير وهم لا يتصرفون إلا من خلال بحر الظلمات والعياذ بالله. مجموعة من الدارسين تحسبهم أساتذة وما هم بأساتذة، بل أشباه أساتذة.

أليس من مصائب الزمان أن يجهل بعضنا فكر **ابن رشد**. أليس من الكوارث أن نلقى نحن العرب عديداً من الأحكام الخاطئة قلبا وقالبا حول أفكار ابن رشد؟

يجب علينا ونحن نحتفل بذكراه أن نقوم بدراسة تحليلية لكل فكرة من أفكاره وما أعظمها وما أروعها. وبحيث نربط بين أفكاره، وبين مشكلاتنا الفكرية والاجتماعية التى نتحدث عنها فى وقتنا الراهن. وأقول بأننا إذا أردنا لأنفسنا أيديولوجية عربية معاصرة، فلنبدأ حيث انتهى **ابن رشد** آخر الفلاسفة، وبحيث نحاول وصل ما انقطع، وحتى نجد فلاسفة مستقبلا بعد انقطاع وجود الفلاسفة فى عالمنا العربى طوال ثمانية قرون.

يجب أن نلتفت كمفكرين عرب حول أفكار **ابن رشد**، ونقدم مشروعاً فكرياً، ضخماً لمستقبل حياتنا من خلال اتجاهه ورؤيته التنويرية الثاقبة. من الواجب على مفكرى العرب الإسهام فى هذا المشروع وبحيث نتعاون معاً لا أن يختلف الواحد منا مع الآخر. وقد صدق **توفيق الحكيم** حين قال على صفحات جريدة الأهرام إننا يجب أن نكون كمجتمع النمل نتعاون معاً، ولا يصح أن نكون كمجتمع الصراصير يتنازع كل صرصور مع الآخر.

نعم يجب أن ندرس أفكاره ونحدد مواضع الاستفادة منها فى حياتنا الأدبية والفكرية. ويقينى أننا سنجد مئات الأفكار التى قال بها **ابن رشد** وكأنه يعد موجوداً فى عصرنا الآن. ولم لا؟ وهو المفكر العظيم الذى يرى المستقبل، والذى يجسد أمامه مشكلات الماضى وكيف نقوم بحلها. لم يكن صاحب عبارات خطابية إنشائية بل إن لغته كانت لغة علمية رقيقة. جمع بين كونه فقيها وقاضياً وطبيبا ومفكراً وفيلسوفاً إنه الكل فى واحد. دعانا إلى تأويل النص الدينى لأنه وضع يديه على أسباب تخلف العرب حين وقفوا عند النص ولم يريدوا لأنفسهم أن يقوموا بتأويل النص عن طريق العقل، العقل الذى خلقه الله فينا، ويعد أعدل الأشياء قسمة بين البشر.

يجب أن نقيم المهرجانات تخليداً لذكراه، ونجتمع نحن العرب حول أفكاره فى وحدة واحدة. إن هذا هو الطريق إلى المستقبل، الطريق الذهبى، الطريق الذى وإن كان شاقاً إلا أننا سنجده فى النهاية مليئا بالورود والزهور. الطريق إلى حل كل مشكلاتنا السياسية، لأن العروبة ثقافة قبل أن تكون سياسة.

إنها دعوة من جانبنا أرجو أن تجد صداها فى عقول ووجدان أمتنا العربية من مشرقها إلى مغربها. دعوة نقول بها ونحن نحتفل بذكرى **ابن رشد**، أعظم فيلسوف من فلاسفتنا نحن العرب، فهل يا ترى ستجد صداها فى أيامنا التى نحياها وعصرنا الذى نعيشه؟

إننا ما زلنا حتى الآن نبحث فى تفريعات وشروح وهوامش كتب بعضها أناس على درجة كبيرة من التخلف العقلى وتحجر الفهم، ويقينى أننا إذا استمعنا جيدا إلى نصيحة فيلسوفنا **ابن رشد** باللجوء إلى التأويل بكل ما نملك من طاقة ذهنية. لو أدركنا جيداً أبعاد الدرس الذى يلقيه علينا هذا الفيلسوف العملاق، لجنبنا أنفسنا كل فهم ضيق للقضايا والمشكلات الدينية ولكن أكثرهم لا يعلمون. أليس مما يدعو إلى الأسف والأسى أن يحاول بعض أشباه الدراسين حشر بعض العلوم كعلم أصول الفقه داخل إطار الفلسفة العربية؟

وإذا كنا نجد دعوة إلى التأويل وإطلاق العنان للعقل فى فلسفة ابن رشد، فإننا نجد دعوة من جانبه إلى الالتزام بالعلم وقوانينه وما أحرانا أن نستفيد من دعوته هذه وخاصة بعد شيوع الخرافة والتفكير اللاعقلانى حتى بين كثير من مثقفى الأمة العربية للأسف الشديد. لقد كان **ابن رشد** طبيباً وترك لنا كتابه «الكليات فى الطب» ومن هنا فقد كان متوقعاً من جانبه الالتزام بالعلوم ومنهجه وبالتالى الرد على **الأشاعرة والغزالى** من بينهم. إن فكر **الأشاعرة** قد يؤدى إلى الالتزام باللامعقول إلى أقصى درجة وأيضا فكر **الغزالى** الذى كان عدواً لدوداً للفلاسفة ولا أدرى كيف يقول عنا بعض

منا إنه كان فيلسوفًا وهو عن طريق فكره يعد فيما أرى خارجًا تمامًا عن دائرة الفلسفة والفلاسفة.

إننى أعتقد بأننا إذا التزمنا بأبعاد المنهج النقدى عند ابن رشد فيصبح حالنا مستقبلا غير حالنا الآن سواء فى مجال الأدب أو مجال الفكر وغيرهما من مجالات وعلى القارئ العزيز أن يقارن بين أبعاد الحركة النقدية فى أوروبا وما نجده الآن فى بلادنا العربية وسيدرك تمام الإدراك أسباب تقدمهم وأسباب ركودنا وتخلفنا. سيعلم تماما أسباب وجود مذاهب أدبية وفلسفية لديهم، وعدم وجودها لدينا منذ وفاة ابن رشد آخر فيلسوف عربى أنجبته أمتنا العربية.

لقد كان ابن رشد حريصًا على التزود من كافة الثقافات سواء كانت ثقافات عربية داخلية أو كانت ثقافات أجنبية يونانية ولم يقم بالهجوم على الثقافات الغربية الأجنبية لمجرد أنها أتت من بلاد الفرنجة، وهذا يدل على عقليته المتفتحة ويقينى أننا الآن وأكثر من أى وقت مضى فى أمس الحاجة إلى أن نفعل مثلما فعل ابن رشد. إننا لو كنا قد فعلنا مثلما فعل منذ ثمانية قرون لكنا قد وجدنا بيننا فى عالمنا العربى أكثر من فيلسوف، لكنّا قد تقدمنا خطوات نحو الطريق إلى العالمية وهذا أفضل لنا من الدوران حول المحلية المسرفة فى محليتها. أليس مما يدعو إلى الأسف أننا حتى الآن لم ننفتح على الفكر اليونانى بمثل الدرجة التى قام بها ابن رشد منذ ثمانية قرون. إننا حتى الآن فى عالمنا العربى لا نجد ترجمات عربية لبعض أمهات الفلسفة اليونانية وعلى رأسها كتاب الميتافيزيقا لأرسطو بل إن المصيبة الكبرى أن أكثر مؤلفاتنا فى مجال الفلسفة اليونانية تعد جهلا على جهل لأنها تقوم على التسرع، وليس على النظرة النقدية العميقة.

إننا فى ذكرى وفاة فيلسوفنا العملاق ابن رشد نود أن نركز على القول بضرورة الاستفادة من تراث عميد الفلسفة العربية فى حياتنا المعاصرة. أقول هذا من جانبى بعد معايشتى لتراث ابن رشد ما يقرب من أربعين عاماً وبعد أن وجدت دروسًا فى فلسفته نحن فى أمس الحاجة إليها الآن رغم تباعد الزمان. فلنتوجه جميعا كمثقفين عرب إلى الاستفادة من دروس فلسفة ابن رشد وما أعظمها وما أعمقها، وبحيث نبتعد تماما عن الاتجاهات الخرافية التى تتمثل فى الحديث عن الغزو الفكرى، والهجوم على الحضارة الأوروبية. لقد قال ابن رشد بآرائه لكى نستفيد منها وبحيث لا نلقى بها فى زوايا الإهمال والنسيان. فمرحبا بفلسفة ابن رشد وتحية من جانبنا لفكره الخالد فى تلك الأيام التى نعيش فيها ذكراه تحية لفكره ونحن نتحدث عن مستقبل الفكر العربى. ■

الهوامش:

(١) انظر فى تفصيل ذلك كله فى كتابنا «النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد»، ص ٥٠ وما بعدها وكتابنا: «المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد»، وكتابنا: «تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية»، وأيضاً كتابنا: «ثورة العقل فى الفلسفة العربية».

تأثير ابن رشد في الأدب العبري

لورانس ف. بيرمان

ترجمة: أحمد عبد الحليم عطية

لقد كان لابن رشد اهتماماً عميقاً بالقضايا الفلسفية النظرية والعملية على السواء[1]. وكان **أرسطو** الفيلسوف الأول بالنسبة له. لقد تناول **ابن رشد** موضوعات النسق الأرسطي المختلفة بطريقة أو بأخرى. وفيما يختص بالفلسفة العملية، كان كتاب «السياسة» **لأرسطو** غير متاح بالنسبة له ومن هنا استعاض عنه بكتاب **أفلاطون** «السياسة» [المعروف بالجمهورية]، ومن حسن الطالع فقد استطاع **ابن رشد** الحصول على نسخة كاملة من كتاب «الأخلاق إلى نيقوماخوس» الذي شرع في شرحه شرحاً وسيطاً أو كما يسمى بالعربية تلخيصاً. حقيقة إن شرح **ابن رشد** الوسيط على كتاب «الأخلاق» - مثل العديد من كتاباته - مفقود في العربية فيما عدا الشذرات المأخوذة من الكتاب الثالث والرابع والخامس والسابع والثامن والتاسع التي نشرتها في مكان آخر، كما لايوجد للشرح ترجمات كاملة عبرية ولاتينية[2].

لقد أصبح **ابن رشد** - كما أشار البروفيسور **ولفسون** wolfson بمثابة مؤلف عبري ولاتيني، إلا أنه ظل محتفظاً بجنسيته الأصلية، حيث ظلت بصماته المؤثرة في العالم العربي - كما هو الحال بالنسبة **لابن خلدون** - ولهذا يمكن القول إن **ابن رشد** يحمل جوازات سفر ثلاثة جميعها ساري العمل به، كما أنهم يظهرون معاً الاعتراف الذي أقر به **ابن رشد** من أن العقل الكائن في كل منا شيء إنساني حقيقي مثلنا تماماً (3).

ويدور بحثي هذا حول الموضوعات التالية: نقل كتاب «الأخلاق النيقوماخية» إلى العربية، شرح **ابن رشد** الوسيط على «الأخلاق النيقوماخية»؛ الترجمة العبرية للشرح الوسيط، ونسخها المتعددة. تلخيص **ابن كسبي**، المادة العلمية المستمدة من شرح **الفارابي**، المفقودة لمقدمة الأخلاق النيقوماخية الملحقة بالشرح الوسيط، هذا بالإضافة إلى التفسير الكبير المنسوب **لتوما الإكويني** والملحق أيضاً بالشرح الوسيط. ثم أختم ببعض الملاحظات عن الدور الذي قام به الشرح الوسيط في نصوص ذات سمة فلسفية كانت موجودة في الأدب العبري في العصور الوسطى وعصر النهضة. ويستحق كل موضوع من هذه الموضوعات نوعاً من التناول الخاص، وأتمنى أن أبحث تلك الموضوعات بالتفصيل في مناسبات أخرى. لقد نشرت في الملحق الأول نص المادة المأخوذة من شرح **الفارابي** المفقود لمقدمة «الأخلاق إلى نيقوماخوس» مضافاً إليها ترجمة إنجليزية شارحة. كما أن الملحق الثاني يحتوي على نموذج من بداية التفسير الكبير المنسوب للقديس **توما الإكويني** مضافاً إليه ترجمة إنجليزية شارحة.

(1) نقل «الأخلاق النيقوماخية» إلى العربية

لقد كانت العربية كما نعلم هي اللغة الأولى التي تمت ترجمة النسخة الكاملة

من الأخلاق النيقوماخية إليها، إضافة إلى هذا ظهر تلخيص السكندريين للكتاب في مقتطفات من النص العربي وفي الترجمة اللاتينية(٤). لقد ساهم كتاب «الأخلاق» بدور مهم في حضارة الشرق الأوسط في العصور الوسطى بما قام به من عرض لمثل خاص للحياة الأفضل للإنسان، ولما عرضه أيضًا من أفكار بخصوص الوسائل التي على أساسها يتم تحقيق الحياة في المجتمع الإنساني. لقد قدم كتاب «الأخلاق» في فترة القرن التاسع ومابعدها بديلا للمثل التي قدمت عن طريق المعنى الواضح للقرآن والتفسير في الدوائر الدينية الإسلامية.

لقد كان **الفارابي**، المعلم الثاني بعد **أرسطو** كما هو معروف في التراث العربي مطلعًا على كتاب «الأخلاق» بصورة وافية(٥). وقد قدم أفكار هذا الكتاب في مجموعة من أعماله وكتب شرحًا لهذا الكتاب؛ هذا الشرح الذي افترض أنه مازال مفقودًا تمامًا حتى الآن. وقد حفظت المادة العلمية المستمدة من شرح **الفارابي** لمقدمته في ترجمة عبرية، وكانت تلك المادة ملحقة بشرح **ابن رشد** الوسيط في إحدى النسخ العبرية الحديثة والتي تظهر بمثابة مقدمة للكتاب. كما حفظ أيضًا جزء من شرح **الفارابي** والذي يتفق بصورة جزئية مع الترجمة العبرية في ترجمة لاتينية، وسوف أتحدث عن هذا الجزء فيما بعد في البحث الحالي(٦).

ونجد أن **أبا الحسن العامري**، الذي ينتمي إلى أواخر القرن العاشر والذي ركز على قضايا الفلسفة العملية، قد استخدم، ولكن بطريقة غير حرفية، كتاب **أرسطو** في الأخلاق، هذا بالإضافة إلى نصوص يونانية أخرى في كتابه «السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية»، والذي يعتبر مثالا جيدًا، يظهر لنا كيف أصبحت الأفكار اليونانية في الأخلاق والسياسة جزءًا من البنية الفكرية لحضارة الشرق الأوسط في العصور الوسطى، كما اقتبس **العامري** أيضًا شذرات من التفسيرات المفقودة لكل من **ثامسطيوس** Themistuis **وفرفريوس** لكتاب «الأخلاق النيقوماخية»(٧)، لقد أظهر **ابن سينا** اهتماماً أساسياً بالمسائل النظرية إلا أنه لم يكرس إلا قليلا من الاهتمام للفلسفة العملية، ومن المحتمل أنه لم يشعر بالضغط نفسه الناتج عن الظروف السياسية العدائية ومن الخوف من الهراطقة مثل بعض الفلاسفة الآخرين، ولهذا لم يكرس الاهتمام لتحديد وضع الفلسفة الحقيقي في البنية الاجتماعية. ومن الواضح أن **أبا بكر الرازي** الذي جاء من الموقع الجغرافي نفسه وعاش تقريبا في العصر نفسه لم يخش من الحديث بطريقة أكثر نقدًا للدين الرسمي(٨). لقد أظهر **ابن سينا** بعض الاستخدامات التطبيقية لكتاب «الأخلاق» في مؤلفه «الإشارات والتنبيهات»(٩).

لقد استخدم **مسكويه** بإسهاب كتاب «الأخلاق»، كما استخدم أيضًا تفسير **فرفريوس** في كتابه «تهذيب الأخلاق»(١٠). لقد لعب «التهذيب» دوراً مهمًا في استمرار بيان التصور الفلسفي المستقل للحياة الخيرة للإنسان، والذي خلق نوعًا من التقابل بين هذا الكتاب وبين المثل الإسلامية. ويعد هذا التوتر الخلاق بمثابة سمة مميزة لحضارة الشرق الأوسط في طورها المبكر.

وفي غرب العالم الإسلامي كان **ابن باجة** الفيلسوف والشاعر المبدع مطلعًا بشكل عميق على كتاب «الأخلاق» واستخدمه بإسهاب في كتاباته. وربما يعتبر مؤلفه «رسالة الوداع» خلاصة لكتاب «الأخلاق»(١١)، كما اطلع **ابن باجة** أيضا على شرح **الفارابي** لكتاب «الأخلاق»، ولهذا فهو يمثل حلقه وصل بين **الفارابي** من جهة **وابن ميمون وابن رشد** من جهة أخرى، اللذين تأثرا **بابن باجة** تأثراً عميقًا (١٢). ومن الجدير بالملاحظة هنا أن **ابن باجة** كان لديه نسخة من كتاب «الأخلاق» في أحد عشر كتابًا، كما هو الحال مع **ابن ميمون** بينما كان شرح **ابن رشد** الوسيط يتضمن عشرة كتب كما هو الحال في شرح **الفارابي**. وسوف أتناول فيما بعد هذه المسألة بشيء من التفصيل.

ولقد تأثر **ابن ميمون** - الفيلسوف القرطبي المعاصر **لابن رشد** - بشدة في فكرة السياسي والاجتماعي على السواء بكتاب **أرسطو** في الأخلاق وذلك من خلال **الفارابي** و **ابن باجة** وعلى أقل تقدير فقد تسنى **لابن ميمون** الحصول على شرح **الفارابي** لكتاب «الأخلاق»، والأكثر ترجيحًا أنه قرأ النسخة الأصلية لكتاب «الأخلاق» بالإضافة لشرح



تأثير ابن رشد فى الأدب العبرى

الفارابى كما هو الحال مع **ابن باجة** ويوجد فى كتاب «دلالة الحائرين» Guide [١٣] خمس إشارات واضحة لكتاب «الأخلاق»: أحدها تشير إلى شرح **الفارابى** لمقدمة «الأخلاق النيقوماخية»، والثانية إلى فقرة تذهب إلى أن حاسة اللمس هى نقمة لنا، ويكرر **ابن ميمون** تلك الفقرة ثلاث مرات دون إشارة واضحة إلى كتاب «الأخلاق»، كما أن هناك إشارتين إلى الكتاب التاسع مع الأخلاق والتى تتفق مع فقرات الكتاب الثامن - والتى تظهر لنا أن **ابن ميمون** قد قرأ كتاب «الأخلاق» فى نسخة تحتوى على أحد عشر كتاباً مثل **ابن باجة**. وبالإضافة إلى تلك الإشارات الواضحة لكتاب الأخلاق النيقوماخية، فإن نظرة **ابن ميمون** الكلية يمكن الوصول إليها بشىء من التعمق وذلك عن طريق أفكار كتاب «الأخلاق». لقد شكل «الأخلاق إلى نيقوماخوس» التراث الفكرى الذى ينتمى إليه **ابن ميمون** فى حضارة الشرق الأوسط فى العصور الوسطى. وهذا ليس حقيقيًا فقط بالنسبة لكتاب «دلالة الحائرين» ولكنه ينطبق أيضًا على الأعمال التى تشكل جزءا من جوهر التراث الشعبى، والأخلاقى والدستورى والدينى للشريعة اليهودية مثل مقدمة To Abiotوالتى تشكل جزءاً من شرحه على المشنا Mishneh ومشنا التوارة، بالإضافة إلى مدونة القانون اليهودى، على الرغم من أن **ابن ميمون** لم يكن قد تقابل و**ابن رشد** فقد قرأ أعماله فقط فى نهاية حياته، إلا أن فكرة هذه الأعمال وقيمتها الجوهرية تظهر التشابه العميق الناتج عن التراث المشترك.

(٢) شرح ابن رشد الوسيط على الأخلاق النيقوماخية.

لقد كرس **ابن رشد** نفسه للعمل مثلما كرس نفسه للنظر. فقد شغل وظيفة قاضى قرطبه، مثل جده، كما كتب عدة أعمال عن الفقه الإسلامى. وتحت صياغة بحثه المهم المتعلق ببيان العلاقة بين الدين والفلسفة على هيئة فتوى[١٤]. ولقد اهتم كذلك بالفلسفة السياسية، ولهذا فقد وضع شرحًا لكتاب «الأخلاق النيقوماخية» الذى يعد بمثابة الجزء الأول للعلم السياسى، وكما ذكرنا سابقًا فإن الأصل العربى للكتاب مفقود باستثناء بعض الشذرات التى بقيت بمحض الصدفة فى هوامش مخطوط فاس، بيد أن الأصل (النص) العربى قد وجد فى كل من العبرية واللاتينية.

وقد أتم **ابن رشد** شرحه الوسيط على «الأخلاق النيقوماخية» منذ حوالى ثمانمائة عام مضت، يوم الخميس من الأسبوع الرابع من ذى القعدة عام ٥٧٢ هجرية الموافق السادس والعشرين من مايو ١١٧٧ ميلادية فى عمر يناهز الخمسين[١٥]. يقول **ابن رشد** فى نهاية شرحه الوسيط: «إنه لم يكن متاحاً بالنسبة له فى الأندلس إلا الكتب الأربعة الأولى من نيقوماخيا إلى أن أحضر له **أبو عمر بن مرتين** النص الكامل للأخلاق النيقوماخية، من مصر، لقد أوضحت فى مكان آخر أن النسخة التى أحضرها **أبو عمر بن مرتين** من مصر كانت تحتوى على أحد عشر كتاباً، ومع هذا يتضمن الشرح الوسيط عشرة كتب فقط، يتفق فى ذلك مع النص اليونانى الذى فى حوزتنا [١٦]. وفيما يلى إيضاح لهذه المسألة.

يحتوى مخطوط فاس الوحيد على أحد عشر كتاباً [١٧]. وكذلك تلخيص السكندريين للأخلاق يشتمل على أحد عشر كتاباً متفقًا فى هذا مع مخطوط فاس، إلا أن هذا التلخيص قد ترجم بصورة مستقلة عن اليونانية، وهنا تم إضافة كتاب آخر بين الكتابين السادس والسابع، والذى يناقش عدداً من الفضائل الأخلاقية مثل: الشجاعة والحرية والشهامة[١٨] والعدالة. لقد كان **الفارابى** مدركًا لحقيقة إقحام الكتاب الإضافى بين السادس والسابع للنص اليونانى الموجود فى تلخيص السكندريين، وعلى أية حال فإن **الفارابى** عرض محتويات الكتب العشرة ورقمها الطريقة بنفسها التى ترقم بها كتبنا العشرة؛ لهذا فإن **الفارابى** لابد وأنه شرح عشرة كتب فقط من «الأخلاق» وتبعه **ابن رشد** فى هذا.

ويجدر بنا الآن وقد تمت مناقشة التاريخ النصى أن نتحدث عن طبيعة الشرح الوسيط، ومازال بحث نص الشرح الوسيط من المنظور الفلسفى فى مراحله الأولى، فى الواقع أنه ليس لدينا أى دراسات عن الشرح الوسيط بصفة عامة ولا عن الآراء النوعية[١٩]، وبدلا من تلك المحاولة، دعونا نصوغ، مايحتاج

إليه تحليل هذا الشرح الوسيط من قضايا، ومن البداية يجب على المرء دراسة نص «الأخلاق النيقوماخية»، والذى استمد منه **ابن رشد** خيوط عمله حتى نحدد ما إذا كان هناك اختلاف فى المعنى بالمقارنة مع النص اليونانى، ومن حسن الحظ أن هذا النص موجود فى مخطوط فاس الوحيد، كما أنه موجود أيضًا فى نسخة البروفيسور **د.م. دنلوب** D.M.Dunlop(٢٠). أما الخطوة الثانية فهى تتمثل فى معرفة ماإذا كان **ابن رشد** قد شرح النص العربى بطريقة مبتكرة وإلى أى حد شرحه **ابن رشد** بتلك الطريقة. ولسوء الحظ فإن النص العربى للشرح الوسيط مفقود باستثناء بعض شذرات فى هوامش مخطوط فاس التى نشرتها.

إن الترجمة اللاتينية **لهيرمان الألمانى** والتى استكملت عام ١٢٤٠م. لم يتم نشرها بعد بصورة نقدية، كما أن نسخة Juntes المعروفة لايمكن الاعتماد عليها(٢١). وتعتبر النسخة العبرية **لشموئيل بين يهودا شولام المرسيلى** فى مراحل الإعداد النهائية لنشرها عن نسخ عديدة من إعداد كاتب هذه السطور وبما أن لدينا نص «الأخلاق» الذى استمد منه **ابن رشد** خيوط عمله هذا بالإضافة إلى اثنين من الترجمات المستقلة بذاتها من العربية إلى اللاتينية ومن العربية إلى العبرية، فليس من المخاطرة أن نحاول إعادة بناء النص العربى للشرح الوسيط وهكذا فإن لدينا أساسًا ثابتًا نستند إليه فى التقييم التام لتناول **ابن رشد** «للأخلاق النيقوماخية»، وعمومًا فإن الفكرة الأساسية الموجهة للكتاب تتمثل فى أهمية حياة التأمل الفلسفى، وإن الحياة العملية تعد من المسائل التى ينبغى إخضاعها للعقل وتطويعها لتحقيق أقصى قدر من التأمل العقلى. وتشكل تلك النظرة مجمل عمل **ابن رشد**.

إن كلمة شرح وسيط فى ذاتها كلمة غير محددة فلم تنتج شروح **ابن رشد** فى التلخيص، أو الشرح الوسيط من النص بوضوح، فتلك الكلمة لاتعنى أيضًا إعادة صياغة للموضوع كما هو الحال فى التلخيص، ولكنها تبسيط للنص كى يظهر بصورة أكثر وضوحًا وفهمًا، كما أنها تعنى تقسيم النص إلى فقرات تبدأ بكلمة «قال» وربما تستخدم أيضًا للتفسيرات الشفهية، ويتضح من خلال المحاولة الأولية التى قمت بها لدراسة الشرح الوسيط فى كل من الترجمات العبرية واللاتينية والشذرات العربية. أن شرح **ابن رشد** الوسيط هذا وثيق الصلة بالنص العربى «للأخلاق إلى نيقوماخوس» على الرغم من وجود اختلاف واضح فى بداية الشرح الوسيط. وأحيانا يقدم **ابن رشد** نوعاً من الشروح الشخصية المباشرة التى يرويها على هذا الأساس. وتظهر أحد هذه الأمثلة فى نقده للتفسير الذى وضعته العامة الذى ينص بإصرار على فائدة سن الحرب. فقد جعلت العامة من هذا افتراضًا مطلقًا، بينما يقول **ابن رشد** «إنه من الملائم إن نقول إن السلام فى أوقات كثيرة يعتبر مفضلا على الحرب»(٢٢) فى مثال واحد يتضح لنا أن مهمة **ابن رشد** تبدو أكثر قوة، ونجد أنه يحذف مناقشة السعادة فى آخر كتابنا السابع لأنه يلاحظ فى نهاية الكتاب «أنه تم استكمال بحث ذلك الموضوع فى الكتاب الأخير من هذه الرسالة.

لقد تم ترجمة هذا الشرح الوسيط من العربية إلى اللاتينية عام ١٢٤٠م، بعد أقل من خمسين عامًا من وفاة المؤلف، عن طريق **هيرمان الألمانى**، الذى قام أيضًا بترجمة تلخيص السكندريين لكتاب «الأخلاق» - الذى سبق ذكره من قبل - بعد ثلاثة أو أربع سنوات، وقد تم ترجمة تلخيص السكندريين إلى اللغة الفرنسية القديمة عام ١٢٦٧ بواسطة Brunetto latini وترجم أيضًا إلى عدد من اللغات الأخرى؛ فى البداية بدأ ترجمة كتاب «الأخلاق النيقوماخية» من اليونانية إلى اللاتينية فى نهاية القرن الثانى عشر، وقد نشر Robert Grass-eteste ترجمة كاملة لكتاب «الأخلاق إلى نيقوماخوس»، وقد كانت تلك الترجمة أساسًا للتفسير فى العصور الوسطى فى اللغة اللاتينية، وكانت اللغة العبرية هى اللغة الثالثة التى ترجم إليها كتاب «الأخلاق». كاملا إلى حد ما بواسطة شرح **ابن رشد** الوسيط.

[٣] الترجمة العبرية للشرح الوسيط ونسخها

لقد كان من البديهى أن يمثل **ابن رشد** بالنسبة للثقافة الفلسفية اليهودية فى



تأثير ابن رشد فى الأدب العبرى

العصور الوسطى واحداً من القنوات الأساسية التى تلقى يهود العصور الوسطى من خلالها التعاليم الفلسفية. فقد كان عالم الفلسفة من خلال تلاخيص ابن رشد وشروحه الوسطى والكبرى مفتوحاً على مصراعيه لمعرفة اليهود، لم يشرح أحد نص أرسطو مباشرة لكن الشرح قد تم على أعمال ابن رشد.

هذا بالطبع يفسر الكم الكبير من الشروح الكبرى التى تم وضعها على أعمال ابن رشد فى العصور الوسطى(٢٣)، ومع مرور الوقت يمكننا رؤية الاستقلال المتزايد للمفكرين اليهود عن ابن رشد والتأثير الأقل للفلاسفة المدرسيين اللاتين مثل توما الإكوينى على الخصوص(٢٤). وكما سنرى فقد كان هناك محاولة للجمع بين التراثين معاً عن طريق إلحاق شرح توما الإكوينى إلى شرح ابن رشد الوسيط لكتاب «الأخلاق إلى نيقوماخوس».

إن ترجمة شرح ابن رشد الوسيط توضح - لأول مرة - الوقت الذى تم فيه ترجمة عمل كامل فى الفلسفة الأخلاقية والسياسية اليونانية مباشرة إلى العبرية. لقد كانت هناك أعمال أخرى ذات طبيعة فلسفية متعلقة بعلم الأخلاق والسياسة مثل: «السياسية المدنية» للفارابى، والذى ترجمه موسى بن طبون Mosesl Ibn Tibon ١٢٤٨م(٢٥) أو مقدمة To Abot الفيلسوف ابن ميمون الذى ترجمه Saumuel Ibn tibbon عام ١٢٠٢م(٢٦) أو رسالة ابن ميمون فى «الصفات الأخلاقية» والتى كانت تشكل جزءاً من مواد القانون اليهودى(٢٧) الذى ألفه بالعبرية أصلا أو أعمال شيم توب بن فالاكيرا shemtob Ibn Falaquera فى الفلسفة العملية والتى كانت تتألف أساساً من ترجمات مستمدة من كتابات عربية(٢٨). ومع ذلك لم تتم ترجمة أى عمل من أعمال التراث اليونانى العظيمة عن الأخلاق والسياسة إلى اللغة العبرية بشكل كامل.

وقد ولد المترجم شموئيل بن يهودا ابن شولام المرسيلى فى بداية القرن الثالث عشر لأسرة استقرت فى بروفانس provence لمدة سبعة أجيال(٢٩)، وعمليًا لقد أخذ نشاطه كمترجم وفيلسوف مكانه فيما يعرف الآن الأراضى الفرنسية French soil وشموئيل يبدو بالنسبة لى l, homme moyen philosopher فى المجتمع اليهودى فى القرن الرابع عشر بمقاطعة بروفانس. إن أسرته وتجانسه التام مع طائفة الفلاسفة الباحثين عن تطابق المعرفة مع وجود الأشياء، وهم جماعة المؤمنين الحقيقيين، هذا بالإضافة إلى انتقاله الدائم من مكان إلى آخر. قد جعله ممثلا للجماعة الفلسفية. وقد وجد شموئيل أن شغفه الفكرى متجها كلية إلى المجال الدنيوى، المنطق على وجه الخصوص والعلوم الطبيعية والعلوم السياسة وينظر شموئيل للفلسفة على أساس أنها وسيلة للحياة وأعلامها بمثابة رسل حقيقيين أمثال: أرسطو، بطليموس، الفارابى، جابر بن أفلح وابن رشد.

وفى عام ١٣٢٠م بدأ شموئيل مجهوداته لتأسيس دراسة الفلسفة السياسية على قاعدة أكثر صلابة مماهى عليه، وذلك عن طريق العناية بترجمة شرح ابن رشد الوسيط من العربية إلى العبرية. وعن طريق تلك الترجمة استطاع فتح آفاق التأمل الدنيوى، والذى تحدى بصورة مباشرة مزاعم العقيدة بامتلاك السلطة المطلقة فيما يختص بمجال العقل. وبقدر ماكان ناجحاً فقد أظهر نفسه بصفته عضواً فى طائفة الفلاسفة. إنه من المثير حقًا أن نبحث التأثير المحتمل لانبثاق النزعة الدنيوية فى المجتمع اللاتينى فى العصور الوسطى على شموئيل والتى بدأت فى هذا الوقت(٣٠).

وقد أنهى شموئيل فى نهاية نوفمبر ١٣٢٠م فى uzes ترجمة تلخيص ابن رشد «لجمهورية أفلاطون». ولما كان كتاب «السياسة» لأرسطو غير ميسر فإن ابن رشد استعاض عنه «بجمهورية أفلاطون» ليكون الجزء الثانى من الفلسفة السياسية. ولقد حصل شموئيل بالفعل على نسخة من النص العربى للكتاب الأخلاق الذى يعد بمثابة الجزء الأول للفلسفة السياسية إلا أنه كان من العسير عليه أن يقوم بترجمة تلك النسخة، وأخيراً حصل على نسخة من شرح ابن رشد الوسيط لكتاب «الأخلاق إلى نيقوماخوس»، والذى أنهى ترجمته فى مدينة Beaucaire فى التاسع من فبراير ١٣٢١م وذلك عندما كان فى أواخر العشرينيات. ولقد ترك شموئيل عديداً

من المساحات الفارغة، وذلك يرجع إلى عدم تآلفه مع لغة كتاب «الأخلاق» فقد اعتاد على لغة الأبحاث الأكثر فنية المتعلقة بالمنطق والعلوم الطبيعية. وبعد حوالى ثمانية أشهر أنهى **شموئيل** نسخته الأولى المنقحة لترجمة العملين فى سجن مدينة Beaucaire ،وذلك بمساعدة بعض المثقفين من أمتنا،(٣١) ويقول **شموئيل**: إنه يرغب فى الحصول على مساعدة العلماء المسيحيين الذين لديهم شرح **الفارابى** على كتاب «الأخلاق»(٣٢). وبعد مرور عشرة أشهر وبالتحديد فى صيف ١٣٢٢م أنهى نسخته الثانية والأخيرة لترجمته، ولم يكن فى مقدوره الاتصال بالعملاء المسيحيين وهذا يرجع - كما يقول - إلى كبر حجم الإزعاجات والاضطهادات التى لحقت به فى هذا الجزء من الدولة التى تعمل على نفينا، إن عدم وجود مثل هذا النوع من الاتصال لابد أن يكون مصدر إزعاج لرجل له طبيعة **شموئيل** المثالية، والذى يؤمن بالقيمة الأولية للفلسفة ودراستها، التى تتجاوز الاختلافات العرفية المعترف بها.

لقد كان **شموئيل** فى ترجمته عن العربية شديد الحرفية لدرجة الإفراط مما صعب من فهم الترجمة، فهو لم يكن ملماً بالأدب العربى قدر معرفته بالأدب العبرى، كما أنه ارتكب عديداً من الأخطاء فى ترجمته. وقد انتقد عمل **شموئيل** نتيجة لذلك، هذا بالإضافة إلى قيام عدد من الكتاب - غير المعروفين - بوضع عدد من النسخ المنقحة لترجمته مما جعلها أكثر وضوحاً وأكثر فهماً ولكى يتم الإقلال من السمة البربرية للغة العبرية(٣٣). وعلى أية حال علينا ألا نقلل من تقدير **شموئيل** نظراً لتقديمه كتاب **أرسطو** فى الأخلاق بلغة عبرية، فإن ماقام به فى هذا الصدد كان حافزاً لظهور قدر كبير من النشاط فى القرنين التاليين كما سنرى.

ويشكو **مائيرا الجوادس** Meir Al-guades - فى الجزء الأخير من القرن الرابع عشر - فى مقدمة ترجمته الجديدة من اللاتينية من أنه قد درس الترجمة العبرية من العربية ووجدها غير مفهومة على الإطلاق(٣٤). ولهذا السبب قرر **مائير** أن يترجم كتاب «الأخلاق» من جديد ولكن عن اللغة اللاتينية، ومن هنا ظهر رجل متأثر بشدة بالمعرفة اللاتينية ولهذا طرح محور التراث العربى جانباً، ذلك التراث الذى يمثل الأساس الثقافى **لشموئيل** ومجموعته من المفكرين.

وكما ذكرت أن هناك آخرين شاركوا Meir Alguades الرأى، لكن ليس بقصد رفض واستبعاد ترجمة **شموئيل**، فقد حاولوا تنقيح وتوضيح تلك الترجمة بدرجة كبيرة، إلا أننى أثق ببعض الحالات التى تستند على الترجمة اللاتينية **لهيرمان الألمانى**، كما أننى أثق بالمثل فى حالات أخرى، من الناحية الأسلوبية - والتى تشهد بالتأثير الباقى وسلطة **ابن رشد**. ومازالت دراسة هذه النسخ المنقحة لترجمة **شموئيل** فى طورها الأول حيث يوجد من الكتاب الرابع للشرح الوسيط على الأقل ثلاث نسخ منقحة مختلفة للنص يمكن تمييزها(٣٥)، وتعتبر النسخة الثالثة المنقحة هى الأكثر اختلافاً عن النسخة الأصلية **لشموئيل**، فهى تمثل إعادة صياغة تامة للنص عن طريق بعض الأساتذة من غير المعروفين مستخدمين فى ذلك أسلوب عبرى بلاغى متأنق يتدفق بسهولة شديدة. وهنا لابد من أن أشير إلى أن تلك المستويات المتميزة للنسخة المنقحة تظهر بوضوح فى الكتاب الرابع. وفيما يختص بالكتب الأخرى فإن ذلك ليس واضحاً هذا علاوة على أن هناك موضوعات معينة يبدو أنها تتطلب نوعاً من الانتباه أكثر من الموضوعات الأخرى وهكذا نجد أن الجزء الذى يعالج الصداقة الحقيقية من الكتاب التاسع يتم تنقيحه بشدة. كما أن موضوع السعادة فى الكتاب العاشر قد أعطى له كثيراً من الاهتمام. وعلى أية حال، إن صدور أى أحكام محددة لابد وأن ينتظر النشرة ويتطلب دراسة هذه النسخ كاملة. وتشهد النسخ المنقحة بصورة تامة باهتمام اليهود فى العصور الوسطى وفى أوائل عصر النهضة بالشرح الوسيط.

[٤] تلخيص جوزيف ابن كسبى.

لقد أتم **جوزيف بن كسبى** Ibn Caspi فى نهاية ١٣٢٩ فى مدينة Ta-rascon تلخيص ترجمة **شموئيل** للشرح الوسيط(٣٦) لقد كان **ابن كسبى** واحداً من الفلاسفة البروفنساليين أتباع ابن



تأثير ابن رشد فى الأدب العبرى

ميمون والذين يجمعهم التوفيق بين الولاء للتوراة مع اهتمام عميق بالفلسفة. ويعتمد هذا التلخيص على النسخة الأصلية لترجمة **شموئيل**، كما أنها تمثل محاولة لاستيعاب كتاب «الأخلاق» الموجود فى الشرح الوسيط داخل العالم العقلى ليهود العصور الوسطى فى أوروبا الجنوبية. وقد حاول **ابن كسبى** أن يفعل تجاه الشرح الوسيط مافعله **ابن رشد** نفسه تجاه نص «الأخلاق» ألا وهو جعل النص مفهومًا وواضحًا لأبناء جيله. ونتيجة لاستناد هذا التلخيص على النسخة الثانية المنقحة لترجمة **شموئيل** والذى كتب بعد حوالى سبع سنوات من إتمام هذه النسخة الثانية، فإن هذا التلخيص يقدم مساعدة قيمة فى التمييز بين النسخة الأولى والثانية **لشموئيل**.

وإنه لمن المثير حقًا أن نلاحظ أن **ابن كسبى** صنف تلخيصه هذا من أجل ابنه الأكبر كى يكون هداية أخلاقية له ويكون نصب عينيه دائمًا و«ليتأمل فيه ليل نهار»[٣٧]. ولقد كتب **جوزيف** أيضًا رسالة قصيرة تسمى كتاب النصح "Sefer ha Musar" من أجل ابنه الأصغر **ساطون** "Satonon" والذى كان فى الثانية عشر من عمره[٣٨]. وفيه يذكر كتاب «الأخلاق» مرتين. يذكره أولا فيما يتعلق بأن **أرسطو** يؤيد فى كتاب «الأخلاق» تحقيق الوصايا العملية للتوراة، حينئذ يحدد ماينبغى على ابنه دراسته من منهج فهو يقول: إن ابنه لابد وأن يستمر فى دراسته للإنجيل والتلمود حتى يصل للرابعة عشرة من عمره، أما فى الرابعة عشرة فينبغى عليه الاستمرار فى دراسة الرياضة والأخلاق، ولابد أن تتضمن دراساته الأخلاقية كتب الأمثال المقدسة، وكتب الكهنة مع أحكام الآباء مضافًا إليها شرح **ابن ميمون** ومقدمته، علاوة على رسالة عن السمات الأخلاقية المأخوذة عن كتاب **ابن ميمون** للمعرفة والذى يندرج ضمن تدوينات **ابن ميمون** للتشريع اليهودى، هذا بالإضافة أيضًا إلى كتاب **أرسطو** فى «الأخلاق» الذى وضع تلخيصًا له. وكتاب آخر لدينا يحتوى على التعاليم الأخلاقية للفلاسفة ـ فكل هذا يمكن لك استيعابه خلال سنتين وذلك عندما يصل عمرك إلى السادسة عشر. ويستطرد **ابن كسبى** مكملا هذا المنهج الدراسى لابنه، فعندما يبلغ العشرين من عمره سوف يصل أخيرًا لدراسة «ميتافيزيقا» أرسطو وكتاب «دلالة الحائرين» **لابن ميمون** وهكذا يكون لدينا نموذج تمثيلى لتأثير الشرح الوسيط على كل من عقل وقلب يهودىّ العصور الوسطى.

[٥] مقدمة الفارابى الملحقة بالشرح الوسيط.

نلاحظ فى المخطوط المشتمل على النسخة التامة المنقحة لشرح **ابن رشد** الوسيط فإن الفهارس التفصيلية الباريسية الرائعة بحق والمكتوبة فى مجلد مستقل وينطوى على عرض كامل للدراسات الفلسفية مع وجود مقدمة ملحقة[٣٩]. وتقع تلك المقدمة أيضًا فى اثنين من المخطوطات الثلاثة للشرح الكبير المنسوب للقديس **توما الإكوينى**، والتى سوف نتناولها حالا والتى تؤكد أن هذه المخطوطات كاملة من البداية[٤٠]. وتقدم هذه المقدمة معلومات عن:(١) اسم الكتاب، (٢) اسم المؤلف، (٣) علاقتها بأجزاء الفلسفة، (٤) هدفها، (٥) مرتبتها، (٦) منهج الدراسة، (٧) وفائدتها.

ويتبع ذلك قائمة موجزة بالمحتويات طبقًا للكتب العشرة للنص اليونانى، الذى فى حوزتنا الآن محذوفًا منه الكتاب السابع الإضافى. وبالتالى يوجد وصف لهدف الكتاب الأول وفصوله الأربعة. وأخيراً يظهر سرد، خلاصة للجوانب الأساسية السبعة لكتاب «الأخلاق». إن إضافة المقدمة إنما تدل على نظرة اليهود فى العصور الوسطى للشرح الوسيط على أساس أنه كتاب نفيس ذو قيمة، كما أنها تظهر أيضًا كيف أنهم أرادوا جعل هذا الشرح مفهومًا واضحًا.

ومن الطبيعى أن تطرح مشكلة المؤلف على بساط البحث حيث إن المادة المعروضة غير منسوبة لأحد على الإطلاق فى المخطوطات العبرية، إلا أنه وجد لحسن الحظ بعض أجزاء من هذه المادة محفوظة فى اللاتينية وهى تتفق جزئيًا مع المادة الموجودة فى العبرية وتنسب بوضوح **للفارابى**[٤١]. وعلى هذا فإن مابين أيدينا هنا يعتبر اقتباساً من مقدمة **الفارابى** المفقودة لشرحه على كتاب «الأخلاق»، ويوجد دليل آخر داخلى يدعم هذا الرأى، حيث وجد أن العناصر التى تمت مناقشتها فى المقتطف تتفق بدقة مع ما ناقشه **الفارابى** فى كل

من مقدمته لشرحه على التفسير De Interpretatione(٤٢) وعلى كتاب «الخطابة»(٤٣) هذا بالإضافة إلى أن مايقوله **الفارابى** كان لابد وأن يتضمن فى مقدمة مؤلفه «الألفاظ المستخدمة فى المنطق»(٤٤).

ماهى اللغة التى تمت منها ترجمة المقدمة؟ فى الواقع لاتوجد أية إشارات واضحة فى اللغة العبرية ذاتها يمكن أن نعرف منها شيئًا. ولا أعتقد أن هذه المقدمة ترجمت عن طريق **شموئيل**؛ وذلك لعدم وجودها فى أى من المخطوطات المتعلقة بالنسخة الأصلية. بل أعتقد أنه قد تم ترجمتها عن طريق أحد الذين تولوا تنقيح الشرح الوسيط والتى ألحقت أيضا بالتفسير الكبير المنسوب **للإكوينى** للشرح الوسيط. والأكثر من ذلك هو ما أعتقده أن هذه المقدمة قد ترجمت من اللاتينية، حيث إن المعرفة بالعربية اندثرت تمامًا بين اليهود الأوروبيين فى القرن الرابع عشر بينما كانت المعرفة باللاتينية فى تقدم ملحوظ(٤٥). ومن الواضح أن المنقحين لنسخة الشرح الوسيط الأصلية كانوا على دراية باللاتينية، كما أن المصنف للشرح الكبير المنسوب **للإكوينى** كان على دراية جيدة باللاتينية(٤٦).

[٦] التفسير المنسوب لتوما الإكوينى على الشرح الوسيط:

إن أحد مظاهر حب معرفة الأدب الفلسفى فى العصور الوسطى لأحد النشرات المنقحة لشرح **ابن رشد** الوسيط ليتمثل فيما قام به بعض الأفراد فى إضافة شرح تم انتقاؤه من جزء من شرح **توما الإكوينى** على كتاب «الأخلاق» ونسبة هذا الشرح إليه فى المخطوطات(٤٧). إنه لمن المثير أن نرى ماقام به يهود العصور الوسطى بالجمع بين كل من **الإكوينى وابن رشد**، بل وجعلوا **الإكوينى** يقوم بالتعليق عليه فلقد مثل **ابن رشد** بالنسبة لهم السلطة التى من خلالها استطاعوا معرفة نص **أرسطو**. أما من الناحية الأخرى فقد كان **توما الإكوينى** مشهوراً بأنه فيلسوف المسيحيين gentiles. ولهذا فقد بدا طبيعيًا لهم أن يلحقوا **توما الإكوينى بابن رشد**. وقد حدث هذا المزج الفريد للتراث العربى واللاتينى من خلال اللغة العبرية. والعبرية وحدها هى التى تخلق نوعًا من المزج غير الموجود فى أية لغة أخرى. إن مدى نجاح هذا المزج سوف يحكم عليه فقط بعد قراءة النشرة التامة وتفسير النص. وقد قمت فى الوقت نفسه بنشر مقتطف من الشرح والنص الموجود باللغة العبرية مضافًا إليه ترجمة إنجليزية مفسرة فى الملحق الثانى. ونتيجة لذكر **يوسف بن شيم توب** joseph Ibn shem - tob لهذا الشرح فى مقدمة شرحه على كتاب «الأخلاق»، والمترجم عن اللاتينية الذى أنجزه عام ١٤٥٥م فإن هذا يشير إلى أن على أن أضيف التفسير للشرح الوسيط، ولابد أن يكون هذا قد تم تقريبا خلال مائة وثلاثة وثلاثين عاماً منذ أكمل **شموئيل** نسخته المنقحة الثانية(٤٨).

(٧) خاتمة:

لقد رأينا كيف سرى الشرح الوسيط فى الأدب العبرى منذ مطلع القرن الرابع عشر فصاعداً ولما كانت الترجمة الأصلية **لشموئيل بن يهودا** غير واضحة فقد قام بعض الأفراد بتنقيح تلك الترجمة. ولقد عالج **ابن كسبى** النص بالطريقة نفسها التى عالج بها **ابن رشد** نص **أرسطو**، فقد اختصر هذا النص بالإضافة إلى بعض التعليقات الشخصية، ولقد نصح **ابن كسبى** ابنه بدراسته وأن يحفظه نصب عينيه دائما. وعلاوة على هذا فقد رأينا جزءاً من مقدمة **الفارابى** لشرحه على كتاب «الأخلاق»، تم إلحاقه بالشرح الوسيط؛ وذلك لتوضيحه وليظهر بصورة مفهومة. و بالمنطق نفسه تم إلحاق التفسير المنسوب إلى **توما الإكوينى** والذى يحتوى بين أشياء أخرى على مقتطفات من شرح **توما** للأخلاق على الشرح الوسيط. وربما يمكننا القول أيضا إن الشرح الوسيط قد لعب دوراً حافزاً لترجمة **مائير الجوادس** Meir Alguades لكتاب «الأخلاق» من اللغة اللاتينية فى الجزء الأخير من القرن الرابع عشر ويقول **يوسف بن شيم توب** فى شرحه على ترجمة **مائير** إنه سوف يستخدم شرح **ابن رشد** الوسيط بالإضافة لتفسير **توما** السابق الإشارة إليه.

وكما نرى فقد ساهم الشرح الوسيط بدورهم فى الحياة العقلية للفلاسفة الذين يقرءون ويكتبون بالعبرية فى العصور الوسطى وأوائل عصر النهضة ومازالنا

تأثير ابن رشد في الأدب العبري



في حاجة إلى كشف النقاب عن الأعمال ذات النزعة الفلسفية والتي ربما ساهمت فيها الفلسفة العملية بدور؛ وذلك حتى يتسنى لنا معرفة كيف استخدم الشرح الوسيط بصورة أكبر من هذا. إن مثل تلك الدراسة تتضمن أعمال ـ كل من: **شيم توب ابن فالاكيرا، وجوزيف ابن كسبي، ومائير الجوادس، وليفي بن جرشوم وحاسداي كرسيس، وسيمون ديران وجوزيف ألبو، وإسحاق ابن شم توب، وإسحاق أراما، وإسحاق أبراهام، وموسى ألونيسيم**. وهؤلاء هم أشهر وأبرز الفلاسفة. ولقد استخدم كل من: **جوزيف بن شيم توب، واسحاق أراما** الشرح الوسيط(٤٩). وأعمال الآخرين تحتاج إلى بحث، إلا أن ذلك نرجله لفرصة أخرى.

١ ـ أود أن أتوجه بالشكر هنا لكل المكتبات المذكورة في بحثي هذا، وفي تعليقاتي، وذلك لما سمحوا به لي من تناول لمؤلفاتهم ومخطوطاتهم. كما أتوجه بالشكر أيضًا لأعضاء هيئة مكتبات كل من جامعة ستانفورد، وكلية الإتحاد الكبرى، ولأعضاء معهد المخطوطات العبرية المصورة. وذلك لماساهموا به من مساعدة في جمع المادة العلمية لهذا البحث. ولقد ظهرت نسخة فرنسية مختصرة للجزء الأول من هذا البحث في Archives juives 13, 1977, p 19 - 28.

٢ ـ ل.ف. بيرمان: مقتطفات من النسخة العربية المفقودة لشرح ابن رشد الوسيط على الأخلاق النيقوماخية، أوريئس ٢٠، ١٩٧٦ ص ٣١ ـ ٥٩.

٣ ـ انظر هـ.ا. ويلفسون: "Revised Plan for publication of a Corpus commentariorum Averrois in Aristatelem" speclum 38, 1963 P88 - 90 أعيد طبعه في «دراسات في تاريخ الفلسفة والدين»، الطبعة الأولى، تورسكي وليمز، كمبردج، ماس ١٩٧٣ ص ٤٣٠ ـ ٤٤٣ The twice Rvealed Averrois p 371 - 401" ماجد فخري: المثال التأملي في الفلسفة الإسلامية، أرسطو وابن سينا، جريدة تاريخ الفلسفة، العدد ١٤ عام ١٩٧٦ ص ١٣٧ ـ ١٤٥.

٤ ـ انظر ف. أي بيتر، «أرسطو العربي»، ليدن ١٩٦٨ ص ٥٢، ٥٣ وانظر أيضًا جوتييه في أرسطو «كتاب الأخلاق النيقوماخية»، ترجمة وتعليق جوتييه وجولف، لوفان باريس ١٩٧٠ المجلد الأول ص ١٠٧ ـ ١١١ وذلك من أجل تغطية تاريخ نقل نص الأخلاق.

٥ ـ يستحق شرح **الفارابي** للأخلاق معالجة منفردة انظر في الوقت نفسه هـ. أ. ديفيدسون: Maimonides she-monah peraqim and al - Farabi,s Fusul al - Madan" proceedings of the American Academy for jeuish Research المجلد ٣١ عام ١٩٦٣ ص ٣٣ – ٥٠، انظر أيضًا دنلوب: ملاحظات على النسخة العربية الوسيطة لكتاب أرسطو «الأخلاق إلى نيقوماخوس»، المؤتمر الدولي من ٩ ـ ١٥ إبريل ١٩٦٩، الأكاديمية الدولية في لينسيا، روما ١٩٦٩ ص ٢٣٥ ـ ٢٣٧، وبالنسبة **للكندي** راجع ص ٢٣٣ ـ ٢٣٥.

٦ ـ انظر د. سلمان D. salman الترجمات اللاتينية الوسيطة للفارابي. الإسكولائية الجديدة المجلد ١٣ عام ١٩٣٩ ص ٢٤٦ ـ ٢٥١. وينبغي ملاحظة أن المقتطفات المستمدة من الشرح يتم الاستشهاد بها في التفسير العبري غير المنشور على شرح ابن رشد الوسيط والذي ينسب إلى **توما الإكويني**، والذي سنشير إليه بعد ذلك، انظر أيضًا الملحق الثاني.

٧ ـ انظر A.A. Ghorab، المفسرون اليونان على أرسطو، والمستشهد بهم في كتاب العامري «السعادة والإسعاد...» في الفلسفة الإسلامية والتراث الكلاسيكي، نشرة ستيرن S.M. stern مطبعة جامعة شمال كارولينا ١٩٧٣ ص ٧٧ ـ ٨٨، وروزنتال: التراث الكلاسيكي في الإسلام، لندن ١٩٧٥ ص ٨٤، ٨٥ ـ ١١١ ـ ١١٢. ودنلوب: تعليقات على النسخة العربية الوسيطة لكتاب أرسطو «الأخلاق النيقوماخية». وفالرز: فرفريوس والتراث العربي، Porphye, Entretiens sur l, antiquite classique, tome x11 Vandcevres Geneve 1965 pp 282, 294 - 296.

٨ ـ انظر أبو بكر الرازي: رسائل فلسفية، نشرة كراوس القاهرة ١٩٣٩ ص ٢٩١ ـ ٣١٦.

٩ ـ انظر جوتييه: الأخلاق النيقوماخية، ص ٢٩١ ـ ٢٩٢.

١٠ ـ انظر إشـــــارات للأدب، ف. جوتييه، الأخلاق النيقوماخية I ص ١١٠ رقم ٨٣.

١١ ـ انظر: ل.ف. بيرمان: ابن باجه وابن ميمون، رسالة دكتوراة، الجامعة العبرية ١٩٥٩ دنلوب: ملاحظات على النسخة العربية الوسيطة لكتاب الأخلاق النيقوماخية ص ٢٤٠ ـ ٢٤٢.

١٢ ـ انـظـر- M. steinsch-neider الفارابى سان بطرسبرج ص ٦٠، ابن باجة رسالة الوداع، نشرة اسين بلاسيوس، الأندلس المجلد ٨ عام ١٩٤٢، ١٧ نشرة ماجد فخرى، بيروت ١٩٦٣ ص ١١٦.

١٣ ـ انظر ابن مـيـمـون: دلالة الحـائرين Guide The preplexed، مطبعه جامعة شيكاغو ١٩٦٣ صفحات ٣٧١، ٣٨٤، ٤٣٢، ٤٣٣، ٤٧٦، ٥٧٢، ٦٠١، ٦٠٨ و ل.ف. بيرمان: ابن باجة وموسى بن ميمون، ص ٧٢.

١٤ ـ ج. حورانى: ابن رشد والتوفيق بين الدين والفلسـفـة، جب، سلسلة المذكرات XX I، لندن ١٩٦١.

١٥ ـ والتـاريخ الدقـيق يستند على نص الترجمة العبرية، أما الترجمة اللاتينية فهى لاتفيد فى ذلك، وفيما يختص بالتوافق بين التاريخ الهجرى والميلادى يمكن الاطلاع على سـبـيلر Wuestenfeld - Mahler,sche vor-B - B. spul- gleichung tabellen: er. فبادن ١٦٩١

١٦ ـ انظر ل.ف. بيرمان: نسخة منقحة للترجمة العبرية لشرح ابن رشد الوسيط على الأخلاق النيقوماخية، المجلد التذكارى الخامس والسبعون، للمجلة النقدية اليهودية فيلادلفيا ١٩٦٧ ص ١٠٦.

١٧ ـ انظر دنلوب «ملاحظات على النسخة العربية الوسيطة للأخلاق النيقوماخية ص ٢٢٩ ـ ٢٥٠. وانظر أيضاً أكسلروس D.G. Axelrath: تحليل الترجمة العربية للكتاب العاشر من الأخلاق النيقوماخية، رسالة دكتواره، كلية دروبس ١٩٦٨ (تحتوى على نص وعلى ترجمة إنجليزية للكتاب العاشر اعتماداً على مخطوط فاس).

١٨ ـ انظر ل.ف. بيرمان «مقتطفات من الأصل العربى المفقود...» ص ٣٤، ودنلوب تعليـقـات..» ص ٢٤٦ ـ ٢٥٠ وانظر أيضاً مخطوط تيمور باشا رقم ٢٩٠ أخلاق و «تلخيص السكندريين، -Arab ica المجلد ٢١ عـام ١٩٧٤ ص ٢٥٢ ـ ٢٦٣.

١٩ ـ انظر بتـرورث -G.E. But terworth: أضواء جديدة على فلسفة ابن رشد السياسية «فى مقالات فى العلم والفلسفة الإسلامية، نشرة حورانى مطبعة جامعة نيويورك ١٩٧٥ ص ١١٨ ـ ١٢٧ «ابن رشد سياسة وفكر، مجلة علم السياسة الأمريكى ٦٦ عام ١٩٧٢ ص ٨٩٤.

٢٠ ـ ل.ف. بيرمان: مقتطفات.. ص ٢٨٨، قد أخبرنى د. بدوى أنه يعد نشرة لهذا النص.

٢١ ـ انظر على سبيل المثال بيرمان «مجلة الدراسات السيميائية مجلد ١٢ عام ١٩٦٧ ص ٢٦٩ شـذرات ٤٢، ٤٤، ٤٨، ٤٩، ٥٢.

٢٢ ـ انظر ل.ف. بيـرمـان: فى أوريـنس ٢٠ عـام ١٩٦٨، ١٩٦٩ ص ٤٩٣، تعليق ابن رشد على جمهورية أفلاطون، فقد تم ترجمته عن طريق Ralph lerner مطبعة جامعة كارولينا ١٩٧٤ ص ٦٩.

٢٣ ـ انظر هـ. أ. ولفسـون: «خطة منقحة...» ص ٣٤ ـ ٣٥هـ ٣.

٢٤ ـ انظر أ. التـمـان Altmann: اليهودية وعالم الفلسفة، فى اليهود ودورهم فى الحـضـارة نشـرة I.Finkelstein نيويورك ١٩٧١ ص ٦٥ ـ ١١٥.

٢٥ ـ see M. Steinschieider, Die hebraeischen uebersetzungen des Mittelalters, Berlin, 1893, reprint, Graz 1956 p. 291.

٢٦ ـ المصدر السابق ص ٤٣٨.

٢٧ ـ انظر ابن ميمون: مشنا التوارة، كتاب المعرفة ترجمة ونشر هايمسون Hyamson القدس ١٩٦٥ ص ٤٧، ٥٧a

٢٨ ـ انظر بلسنر Plesner: أهمية ابن فالاكيرا -Shem - tab Ibn Fal aquera «بالنسبة لتاريخ الفلسفة، بالعبرية -Homenaje a Millas Vol licrosa, Barcelona, Consejo Su-



تأثير ابن رشد فى الأدب العبرى

perior de Investigaciones Gientificas, 1956, 162 - 186 والأهمية الخاصة تتمثل فى المقارنات التى عقدها بليلر بين علم الأخلاق وكتابات ابن فالاكيرا Falaquera فى الفلسفة العملية. وأنا لم أر فى المادة التى بحثها بليز آثارا للشرح الوسيط، والذى يعتبر شيئا مذهلا لأحد المعجبين بابن رشد مثل فالاكيرا إن بحثًا تفصيليًا لعمل فالاكيرا لذو أهمية كبرى بالنسبة للموضوع. وعلى أية حال فإن ذلك البحث التفصيلى يمثل دليلا مهمًا لنشر الترجمة العربية لكتاب الأخلاق.

٢٩ ـ انظر ل.ف بيرمان: «من اليونانية إلى العبرية، شموئيل بن يهودا المرسيلى، فيلسوف ومترجم من القرن الرابع عشر، الدراسات اليهودية فى العصور الوسطى وعصر النهضة نشرة أ. ألتمان، كمبردج، ماس ١٩٦٧ ص ٢٨٩ ـ ٣٢٠. والفقرات الأربع القادمة تعتمد على هذا المقال، ويشار إليه على أساس أنه وثيقة تفصيلية.

30 - see G. de lagarde, Le naissance de l, esprit laique au declin du Moyen Age, louvain - poris 1958, volume II (secteur social de la Scholastique).

31 - see l.v. Bermann "Greek into Hebrew..." P. 305.

32 - see above, P. 288 n. 2 and Appendix A, Below.

33 - see below.

34 - see steinschneider, Hebraeischen uebersetzungen P. 210. وقد تم إعداد نشرة نقدية للنشرة للترجمة من اللاتينية على أساس أنها جزء من مشروع بعنوان «الأخلاق النيقوماخية فى الأدب العبرى فى العصور الوسطى وعصر النهضة»، والذى يحول عن طريق المنحة الدولية للدراسات الإنسانية الولايات المتحدة الأمريكية.

٣٥ ـ توجد نشرة للنسخ العبرية للكتاب الرابع من الشرح الوسيط مضافاً إليها فهرس معد بواسطة الكمبيوتر للمصطلحات الفلسفية جاهزة للنشر. كما توجد أيضاً نشرة للنسخة الأصلية الكاملة للشرح الوسيط فى مراحلها النهائية. كما أن هناك نسخة ثالثة منقحة للشرح الوسيط ستكون جاهزة قريبًا وتتعهد الأكاديمية الإسرائيلية للعلوم والدراسات الثقافية بنشر تلك النصوص.

٣٦ ـ راجع ف. ماسن: دراسات فى يوسف ابن كسبى، ليدن ١٩٥٧ ص ٧ ـ ٤٦، وهو يعمل على نشر خلاصة (تلخيص) الشرح الوسيط الذى يشكل الجزء الأول من مؤلف ابن كسبى Ter-umal ha - kesef كجزء من مشروع الأخلاق العبرى السابق ذكره.

٣٧ ـ انظر ابن كسبى Terumal ha - kesef مقدمات للكتاب الأول والخامس، أكسفورد مكتبة البودليان Ms. Pocock 17; vienna Nationalbilothek Ms Heb. 161, I; Vatican Ms. Heb. 296; parma, Biblioteca palotina Ms. 424, I, see also Deuteronomy 6: 8 and jashua l: 8.

٣٨ ـ وانظر جوزيف ابن كسبى Asarah kele kesef sefer ha - Musar نشرة إسحاق ليست، بطرسبرج ١٩٠٣ ص ٦١،٦٦، والترجمة الإنجليزية انظر Israel Abrahams, Hebrew Ethical wills, philadelphia 1926l, 133, 144.

٣٩ ـ باريس، المكتبة الاهلية، مخطوط عبرى ٩٥٦.

٤٠ ـ راجع الملحق الأول، البداية.

٤١ ـ راجع سالمان D. salman «النسخ اللاتينية لأعمال الفارابى فى العصور الوسطى» ٢٥٠.

٤٢ ـ انظر شرح كتاب العبارة نشرة وليم كوتش بيرت ١٩٦٠ ص ١٧ ـ ٢٣.

٤٣ ـ see his Dilascalia in Rethoricam Aristatelis ex Glosa Alpharabu ed. M. Grignaschi in Al Farabi Deux auvrage inedits sur Rhetarique - بيروت، دار المشرق ١٩٧١ ص ١٥٢ وص ١٢٧ ـ ١٣٣ مقدمة جرفيتش وانظر ايضًا ل.ف بيرمان فى جريدة الدراسات السيميائية (١٢) ١٩٦٧ ص ٢٦٨ ـ ٢٧٢ للفقرة المقتبسة من «الخطابة» للفارابى.

٤٤ ـ انظر كتاب الفارابى «الألفاظ المستخدمة فى المنطق» نشرة محسن مهدى. بيروت ٦٨ ص ٩٤ ـ ٩٥، ص ١٠٤ ـ ١١١، ول.ف بيرمان، أوريتس

٢٣ ـ ٢٤ (١٩٧٤) ٥١٣ و م. جـرانتش Al - Farabi et l, epitre sur les M. Griqnaschi connaissances a acquerir avant d, entreprendre l, etude de la Philosophie "turkiyat Mecmuasi 15 (1968) 175 - 210 (فى مكتبة البودليان بخط يد، ونشرة نسخة المؤلف). ومقالة جـرانتش هنا تعتـبـر هامـة خـاصـة فى مناقشة الأصول السكندرية للمعرفة الأولية التى يتطلبها الفارابى.

٤٥ ـ انظر د. سلمـان «ترجـمـات العـصـور الوسطى اللاتينية لأعـمـال الفـارابى» ص ٢٤٦ ـ ٢٤٨ وذلك من أجل الغرض القائل أن شرح الفارابى على الأخلاق كان موجوداً فى الترجمة اللاتينية فى القرن الثالث عشر.

٤٦ ـ انظر الملحق الثـانى، ول.ف بيرمان «مقدمـة للنسخ العبرية للكتاب الرابع»، ماسبق ص٢٩٧ هـ ١.

47 - see also th. Aquinas, Opera Omina, tome 47: Sententia libri Ethicorum leonine edition kome 1969 Volumet, P. 50 to which should be added vatican uncatalogned Hebrew Ms. 556/1

(مـعـهـد مـيكرو فـيلم المخطوطات العبرية رقم ٥٦٠)، ليدن رقم Codex on. 4786 انظربعد ذلك، مقدمة الملحق الثانى.

٤٨ ـ انظر على سبيل المثال، مكتبة مخطوطات البودلين، أكسفورد، ميشيل ٣٩٩ و٤٠٤ من بداية المقدمة.

٤٩ ـ انظر يوسف بن شـــيم توب: kebod Elohim فبراير ١٥٥٥م طبعة إسرائيلية حديثة ٤ ب ٦ ـ ٤١٠ سارة هيلير فلنسكى : فلسفة إسحاق أراما القدس، تل أبيب ١٩٥٦ ص ١٨٥ وذلك للاطلاع على الاستشهادات المأخوذة عن الشرح الوسيط. بالإضافة للاطلاع على الترجمة العبرية عن اللاتينية. إن فصل فلنكس wilensky الأخـيـر يعد أفضل تناول للمواقف المختلفة تجاه كـتـاب الأخلاق فى الفلسفة اليهودية فى أواخر العـصـور الوسطى. وعمل شيم برال Chaim Peral «العقل اليـهـودى فى العصور الوسطى» لندن ١٩٧١ يشير إلى هذه المسألة.

مـقـتطفات الأصل العربى المفقود لشرح ابن رشد

الوسيط للأخلاق النيقوماخية

[١]

لقـد عكفت على دراسة مخطوط الترجمة العربية لكتاب أرسطو «الأخلاق النيقوماخية» المحفوظ فى مكتبة القرويين فى مدينة فاس، لما له من صلة وثيقة بنسخة الترجمة العبرية **لشموئيل بن يهودا المرسيلى** لشرح ابن رشد الوسيط[١]. ولقد شعرت بشىء من السعادة عند مطالعة هذا المخطوط فى فاس صيف ١٩٦٢ حين وجدت واضع التعليقات قد اقتبس أجزاء كثيرة من التلخيص المفقود للقاضى، ومن الواضح أن هذه المقتطفات التى اقتبست مادتها العلمية من القاضى، والتى اتضح وجودها فى الترجمات العبرية واللاتينية للشرح الوسيط، إنما تشمل آثاراً للأصل العربى المفقود لشرح ابن رشد الوسيط على كتاب «الأخلاق النيقوماخية»[٢]، ومن المعروف أن المخطوط الآخر لهذا العمل، المذكور فى فهرس المكتبة المصور قد اندثر تماماً إثر حريق ١٦٧١.

[١] ولقد دون مخطوط الترجمة العربية «للأخلاق إلى نيقوماخوس» [المشار إليه بالرمز A] فى ورق سميك، يتراوح حجـمـه ٢١×١٥ سم (١٦ × ١٠ سم)، تشتمل الصفحة الواحدة على ٢٣ سم وذلك فى المخطوط المغـربى الواضح، وقد حدد تاريخ هذا المخطوط على أساس أنه ٦١٩ هجـرية الموافق ١٢٢٢ ميلادية[٣].

وتتألف الصور التى حصلت عليها لهذا المخطوط من ثلاثة أجزاء أو شذرات وترقم بثلاث طرق؛ الأولى هى نظام الزمام Zimam فى ترقيم الأوراق (انظر بيرمان: ملاحظات... ص ٥٥٥ هامش٦) وتلك الطريقة قد استخدمت بالفعل حين كان المخطوط مكتمل، إن أرقام الزمام هو ١٢٧ كما ورد فى الكلمات الأخيرة فى مقدمة «علم الأخلاق». أما الثانية فتسمى ترقيم الأوراق بالقلم الرصاص، ولكن هذه الطريقة لم تكتمل. وتأتى الطريقة الثالثة وهى ترقيم الصفحات بخط القلم pages، وهذه الطريقة حديثه للغاية ولم تظهر إلا فى غضون السنوات القليلة الأخيرة.



تأثير ابن رشد فى الأدب العبرى

وقد فسد جزء كبير من هذا المخطوط بسبب الرطوبة، وفقدت بعض الأوراق، وبعضها الآخر غير مرتب على الإطلاق، وانقسم المخطوط إلى قسمين، وهذا يوضح لنا تصنيف القسم الأول فى قائمة القرويين تحت رقم (٢٥٠٨/٨٠) والثانى برقم (٣٠٤٣/٨٠). وقد وجد أيضاً أن هناك عديداً من الشروح بالهامش مصحوبة بالاستشهادات المستمدة من التلخيص إلا أن الأوراق التى تحتوى على تلك التعليقات والاستشهادات مفقودة ولم يتم العثور عليها بعد.

ومن الجدير بالذكر أن نص «الأخلاق النيقوماخية» فى مخطوط الترجمة العربية هذا مقسم إلى أحد عشر كتاباً، فى الوقت الذى احتوى فيه النص اليونانى على عشرة كتب فقط. إن هناك كتاب إضافى «السابع»، وضع بين الكتاب السادس والسابع، وبالتالى ثم إعادة ترقيم الكتاب السابع الأساس على أنه الكتاب الثامن، ومن ناحية أخرى قد وجد أن الشرح الوسيط لابن رشد يشتمل على عشرة كتب، متفقًا فى ذلك مع النص اليونانى على الرغم من أن ابن رشد قد استخدم نص كتاب «الأخلاق إلى نيقوماخوس» فى أحد عشر كتاباً، فى حين أن ابن رشد لم يلخص الكتاب الخامس من الترجمة العربية، ونتيجة لأن أوراق المخطوط مرقمة بطرق مختلفة فإنى أقتبس هنا المسائل الموضوعية فقط من النص العربى للأخلاق، كما سيظهر لاحقاً، مع الإشارة إلى ترقيم بيكر Bak-ker لعلم الأخلاق، بالإضافة إلى تفسيرات الكتب والفصول الموجودة فى نشرة بيوتر Bywater .] للنص اليونانى (مطبعة جامعة أكسفورد ١٨٩٤).

[٢] يحتوى مخطوط الترجمة العربية A فى ثناياه على العديد من المقتطفات التى لابد من وضعها فى الاعتبار عند نشر وطبع النص، ومن الملاحظ أن عبارة «كذا لخصه القاضى» تظهر بصورة متكررة فى المقتطفات التى تبلغ حوالى الثلاثين [كما سنذكرها فيما بعد]. إن موضوع تماثل واتفاق كل من القاضى وابن رشد مسألة لايرقى إليها الشك وذلك إثبات أن المفردات التى تنسب إلى القاضى توجد بصورة فعلية فى الترجمات العبرية واللاتينية لشرح ابن رشد الوسيط على «الأخلاق النيقوماخية». وأود أن أشير إلى أننى سأقوم بنشر تلك المقتطفات، بالإضافة إلى نصوص الترجمات العبرية واللاتينية المتفقة مع هذه المقتطفات، وذلك فى الجزء الأساس من هذا البحث. وأود أن أذكر أيضاً أننى استشهد هنا بالنص أولا ثم المقتطفات؛ وذلك كى أوضح سياق تلك المقتطفات، وقد وجد فى بعض الحالات مسائل مبهمة فى النصوص ولا تمت بأية صلة للمقتطفات التى تشير للقاضى، وأعتقد أن التعامل مع هذه المسائل لايدخل فى نطاق مهمتى، وذلك لأنها بعيدة وخارجة عن بحثنا الأساسى، إن التفسير الوحيد لتلك المشاكل إنما يرجع إلى النسخ العربية والمقتطفات. وعلى أية حال فقد سبق لى الإشارة إلى تلك الصعوبات، كما عرفت أيضًا، من خلال ملاحظات للنص أحياناً حلولا لهذه المشكلات، وقد جاءت المقتطفات الثلاثون من الشرح الوسيط على النحو التالى: تسعة من الكتاب الثالث، عشرة من الكتاب الرابع، واثنان من الكتاب الخامس وواحد من الكتاب السابع، وسبعة مقتطفات أخرى من الكتاب الثامن، والمقتطف الأخير من الكتاب التاسع. وهذا ـ فى هذا التقسيم للكتاب ـ إنما أسير وفقًا للنص اليونانى، ووفقا لترقيم ابن رشد أكثر من اتباعى للمخطوط العربى؛ ولابد للشارح أن يكون مدركًا تمامًا للتناقض، إلا أن هذا التناقض لايعوق إطلاقاً استخدام الشرح الوسيط.

[٣] يوجد فى الكتاب الرابع E.N. 11/2, 1122 a 28 تعليق من كتاب «الخطابة» Rhetaric المفقود للفارابى، ومن كتابه «فصول متنزعة» [الذى نشره دنلوب Danlop تحت عنوان «مأثورات رجل الدولة»، كمبردج، إنجلترا، ١٩٦١] وأود أن أنشر هذا المقتطف مستقلا بذاته، ولم ينشر أيضا اثنان من المقتطفات الطويلة التى تقع فى الكتاب السابع، وذلك لأن كلا منهما يقع أدنى الهامش على الجوانب العكسية للورقة مما جعلنا نفقد ثلاثة أسطر من النص أسفل الصفحة لذلك نجد أن حوالى نصف تلك المقتطفات قد فقد. وحيث إن الشرح الوسيط لابن رشد لم يشر إلى تلك المقتطفات فإننى أعتقد أنه من غير المفيد أن أنشرهم ضمن بحثى هذا.

[٤] لقد استخدم الشارح عدداً من الرموز، ونظراً لما لهذه الرموز من أهمية

فإننا سنذكرها فيما يلى وإن مثل تلك الدراسة التفصيلية لهذه الرموز ولدلالاتها إنما تنتسب فقط إلى نسخة علم الأخلاق.

إن تلك الإشارة إذا كانت تجاه الهامش الأيمن، أو الأيسر، إنما تفيد عن حذف لشيء معين، أو تشير إلى ملحوظة مهمة ذات علاقة وثيقة بالموضوع [كما ورد فى المقتطف الثالث] وهذا الرمز قد استخدم فى مخطوطات ليدن، كما استخدمه أيضاً **بويج** M. Bowyges فى نشرة كتاب «تفسير مابعد الطبيعة» **لابن رشد**. ويجب الاطلاع على نشرة **بويج** (ص ٣ س ٧، ص ٩، س ٧) ومن الملاحظ أن **بويج** لم يذكر هذا الرمز فى ملاحظاته، كما أن ذلك الرمز لم يورد ذكره أيضًا فى كتاب أوزنتال The Technique and Approoch of Muslim Scholarship "Analecta Orientalia 24 (Rome Pontif-icium gnstitutum Beblicum 1947) ويتكرر هذا الرمز ثلاث مرات تقريباً فى المقتطف الثانى فى النص مكتوباً كل مرة بالحبر الأحمر.

mim هذا الرمز عادة مايضاف فى بداية كلمة مافى النص، وهو يستخدم أحياناً للإشارة إلى ملاحظة فى الهامش الأيمن أو الأيسر. وعندما يضاف هذا الرمز سواء فى بداية العبارة أو نهايتها فإنه يشير إلى أن تلك العبارة بأكملها يتم استبدالها بشيء آخر. cf Rosenthal: technique P. 15, Col, 2 and p. 16 cal.l ويتكرر ذلك الرمز فى هذا النص حوالى ست عشرة مرة مكتوباً كل مرة بالحبر الأحمر sahh معنى هذا الرمز أن الشارح قد يقع أحياناً فى حيرة للتأكد من صحة نصه، فيقوم بمقارنة نصه بنص مخطوط آخر، ويستنتج فى النهاية صحه مانشره، وأحيانا يضيف الشارح «تلخيص» عندما يشعر بعدم ارتياحه، وفى أحيان أخرى نلاحظ وجود الرمز Sahh مرتين. مرة فى بداية العبارة، وأخرى فى نهايتها. وهذا يشير إلى أن العبارة قد تم بحثها والتأكد من صحتها تمامًا see: Bouyges, No-tice P. I and L X 111 Rosenthal, Technique P. 15 cal .2 ويتكرر ذلك الرمز حوالى اثنتى عشرة مرة بالحبر الأحمر وحوالى تسع عشرة مرة بالأسود KH، يشير هذا الرمز إلى وجود تهجية مختلفة لكلمة ما، أو تهجية أخرى بديلة لكلمة ما. وتكرر هذا الرمز مرة واحدة فقط بالحبر الأسود.

z يشير هذا الرمز إلى تخمين معين، وهو يتكرر أربع مرات بالحبر الأسود وثلاث مرات أخرى بالحبر الأحمر.

[٥] وإذا كان الشارح هو نفسه الناسخ أى ابن رشد فإن هذا يستلزم وجود حقيقة معينة، ألا وهى أن الشارح ظل على قيد الحياة حتى عام ١٢٢٢م أى بعد ٢٤ عاماً من تاريخ وفاة **ابن رشد** المعروف. ويبدو لى أن الأسلوب الذى صاغ به الشارح تلك المقتطفات منسق ومتماثل مع نص مخطوط الترجمة العربية. وربما كان لعدم النظام الذى اتسم به النص الأندلسى أثره فى التضليل والإبهام، ولكن الشيء المحتمل هو أن كلا من نص الترجمة العربية والمقتطفات قد نسخا عن مخطوط آخر.

إن حل مسألة التماثل بين كل من الناسخ (**ابن رشد**)، وشارح المقتطفات مازال غير معروف. حيث إنه لاتظهر أوراق المخطوط العربى سوى اسم الشخص العربى الوحيد «**ابن رشد**»، وأن فصل الأخلاق عن المقدمة إنما يرجع إلى نيقولاوش Nicolaus. أما عن مدى صلة نيقولاوش بكل من الناسخ وشارح المقتطفات فما زال أمراً محيراً يثير جدالا وخلافاً.

وبغض النظر عن التماثل أو عدم التماثل بين الشارح والناسخ، فإننا لايمكن أن ننقص من قدر الشارح وماقام به من استيعاب تام لنص الأخلاق مستخدماً فى ذلك كل الوسائل المتاحة بأسلوبه وأدائه الخاص، كى يخرج لنا تعليقاته فى صورتها الصحيحة. ولقد قام الشارح أيضًا بمقارنة نص الأخلاق بنصوص أخرى وذلك بأسلوبه وأدائه الخاص، واستخدم مواداً علمية وموضوعات ذات علاقة وثيقة بالأخلاق، والشرح **الوسيط لابن رشد** ذو علاقة وثيقة «بالخطابة» **للفارابى** وفصوله المنتزعة.

وإنه لمن المثير أن نشير إلى أن أسلوب كتابة الشارح هنا يتسق تماماً مع أسلوب شارح مخطوطات ليدن التى استخدمها **بويج** فى نشرته لتفسير **ابن رشد** للكتاب «مابعد الطبيعة» **لأرسطو**. ولقد أرخ **بويج** تلك المخطوطات فى الفترة بين القرن الثالث عشر والخامس



تأثير ابن رشد فى الأدب العبرى

غشر، ولو كان بويج لديه التفضيل لاختار لتأريخ هذه المخطوطات التاريخ القديم الذى يتفق بالفعل مع مخطوطنا هذا.

(٦) وتتسم اللغة العربية المستخدمة فى النصوص التى سنذكرها بأنها لغة عربية قديمة ممتزجة مع العربية الوسيطة، وفى هذا الصدد أود أن أشير إلى أننى فى نشرتى لهذه النصوص قد أضفت مايسمى «بالشدة والهمزة»، وذلك دون أن أحدث تغيراً يذكر فى قراءة تلك المخطوطات. وعلى سبيل المثال فأنا أكتب كلمة «سائر» بدلا من «ساير» وهكذا. ولكن مع هذا كان لى بعض التحفظات فى بعض الكلمات - istihal sti, hal. ومن الملاحظ أن بعض التركيبات اللغوية الإعرابية تظهر فى النصوص التى سنتولى سردها. ولقد استخدمت علم الصرف القديم وذلك فى إعادة بنائى للشرح الوسيط من الترجمات اللاتينية والعبرية، وفيما يتعلق بالإعراب اللغوى لم أكن بارعًا بدرجة كافية لاستخدامه ومن الواضح أن ابن رشد قد اتبع ذلك الإعراب اللغوى فى الترجمة العربية.

ثانيا

قبل تناول النصوص العربية ومايليها من مقتطفات الترجمات المختلفة أود أن أشير إلى بعض الاختصارات وما تشير إليه.

[A] - يمثل اختصاراً للترجمة العربية للأخلاق النيقوماخية.

[A m] - يمثل اختصاراً المقتطفات على الترجمة العربية للأخلاق النيقوماخية.

[G] - يمثل هذا الحرف اختصاراً للترجمة العبرية لشرح ابن رشد الوسيط. للأخلاق النيقوماخية، ترجمة شموئيل بين يهودا المرسيلى.

[L] - يمثل اختصاراً للترجمة اللاتينية لشرح ابن رشد الوسيط لهرمان الألمانى.

مقتطفات «شرح ابن رشد الوسيط» المفقود على الأخلاق النيقوماخية.

«ويشّبه أن يكون كلّ واحد من الناس خصوصا وواضعو النواميس أنفسهم يشهدون بهذه الأشياء إذ كانوا يعاقبون من يفعل الرداءة من لم يكن أتى ذلك الفعل قسراً أو جهل به لم يكن هو سببه ويجلون - ويمدحون، لخصّه القاضى - من يفعل الأمور الجميلة ليحثوا هؤلاء على هذا الفعل ويردعوا أولئك عن ذلك الفعل».

L. E, N. 1115, 111 3 b 21 ss.

لقد اشتمل مخطوط ابن رشد على كلمة يمدحون Yamdahuna أو ربما كانت تلك الكلمة من إعتقاده أو تخمنيه.

وهذا يعتبر مثالا جيدا لإيضاح طريقة ابن رشد فى الشرح الوسيط فيما يختص بمعالجة وتوضيح النص ذى الترجمات المختلفة، فنجد أنه يقوم بإضافة كلمة هنا وحذف كلمة هناك... وهكذا، تلك هى طريقته فى توضيح النص ذى الترجمات المختلفة.

R. Dozy. Suppement aux aictionnaires arabes, leiden: E.d. Brill 1881, Valume 2, P. 503 a and Exceppts 24 and 28 below.

«إذ كانوا يعاقبون من يفعل الرداءة إذا لم يكن أتى ذلك الفعل قسراً ولمكان الجهل به وبالجملة هو سببه، ويمدحون من يفعل الأمور الجميلة وقد يقال الشجاعة على أصناف أخر غير هذه وهى خمسة الأولى المدنية لأنه يشبه أن تكون أخصها - بالإنسان أظنه ينقص وكذا لخصّه القاضى - وذلك أنّ أهل المدن يرون أن يصبروا على (الشد)ائد من أجل ما تأمر به النواميس من العقوبات والهوان والكرامات ولذلك يظنّ بهم أنهمّ أشجع الناس من قبل أنّ أهل الجبن ذوو هوان وأهل الشجاعة ذوو كرامة»

2. E.N. 111 8, 11 16 a 16 ss

إن الترجمة العبرية لهذا المقتطف تتسق وتتفق تماما مع تعليقات الشارح. لقد حاول المترجم من اليونانية إلى العربية أن يعالج الاختصار اليونانى لكلمة Násloza Yop zol xev بطريقة حرفية قدر الامكان، كما أنه تناول كلمة EölxEv بمعنى «يبدو أن يكون» بدلا من معنى «يشبه» الذى يظهر فى ترجمة Ross حيث قال: «لأن هذا يشبه كثيرا

الشجاعة الحقيقية» . وعندما أراد إتمام المعنى استعان بضمير الاسم المؤنث «هى» وذلك لكى يشير إلى أن «الشجاعة السياسية» هى التى تأتى فى المقام الأول، لما تتسم به من صفات تميزها عن الأنواع الأخرى من الشجاعة. ومع هذا ظل المعنى مبهمًا حيث إن المترجم لم يحدد على وجه الدقة ماهى الأمور التى تحصل بها الشجاعة السياسية أكثر تميزاً عن الأنواع الأخرى من الشجاعة وقد أورد ابن رشد حلا لهذه المسألة ولهذا الإبهام وذلك عن طريق إضافة كلمة ad sensum . فيما يختص بالإنسان بعد الشجاعة الحقيقية، وهو بذلك يعطى المعنى الأساس نفسه الذى أشار إليه «روس» ولقد سببت هذه الفقرة حيرة للشارح، الذى يعتقد أن كلمة «بالإنسان» غير موجودة بالنص ولابد من استعادتها وتضمينها فى النص مرة أخرى.

ومحاولة إعادة بناء نص الشرح الوسيط كالتالى:

«قال وقد يقال الشجاعة على أصناف أُخَر غير هذه وهى خمسة الأولى الشجاعة المدنيّة لأنه يشبه أن تكون أخصّها بالإنسان بعد الشجاعة الحقيقية وذلك أنّ أهل المدن يرون أنّه ينبغى أن يصبروا على الشدائد من أجل ما تأمر به النواميس من العقوبات والهوان لمن فرّ من الحروب والكرامات لمن صبر عليها ولذلك يظنّ بهم أنهمّ أشجع الناس من قبل أن أهل الجبن ذوو هوان وأهل الشجاعة ذوو كرامة.

«وهذه الشجاعة تشبه الشجاعة التى وصفناها أوّلا لأنهّا إنما تكون من أجل الفضيلة إذ كانت إنماهى بسبب الحياء والشهوة للجميل اللّذين هما الكرامة والهرب من العار إذ كان قبيحًا . وليس على هذا النحو لخّصه القاضى ويظهر أنّه الصحيح . ولحا على أن يجعل الذين يضطرهم الرؤساء ويجبرونهم على أن يجعلوا شيئا فى هذه المدينة وأخصهم . أخسهم . من يفعل مايفعله إذا جبر خوفًا لاحياء أو هربًا من الشىء المؤذى لا القبيح» .

3. E. N. 1118, 111 6 a 27 ss.

يتركز تعليق الشارح فى هذا المقتطف على العبارة من W.I.h إلى كلمة «مايفعله» حيث إن هذه العبارة لاتبدو واضحة تمامًا. ومن هنا نجد أن ابن رشد تابع النص بطريقة حرفية. ولقد استعرضت النص العبرى واللاتينى لإلقاء بعض الضوء على تلك النقطة.

وباستعراض النصين العبرى واللاتينى وجد أن الاختلاف فى المعنى بين الكلمات العبرية bi - gelal - gem-ulin والكلمات اللاتينية propter nec-enitatem... perseuerent لم يفسد المعنى الجوهرى لهذه الفقرة. وأود أن أناقش هذه الفقرة بتفصيل فى نشرتى للنص العبرى.

«والذين يأمرون بضرب من يهرب من الحرب يفعلون هذا الفعل بعينه والذين يفعلون مايفعلونه أمام القبور . القهر . كذا لخّصه القاضى ويعنى أمام القبور، أى أمام الحالة التى هى تؤدى إلى القبور أى أمام الموت فمن يشجع خوفاً من أن يموت إذا لم يشجع فليس بشجاع: . وما أشبه ذلك فإن هؤلاء كلهم يجبرون الناس على الفعل» .

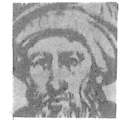
4. E. N. 1118, 111 6 a 36 ss.

من الملاحظ أن فى كلمة «القبور» يوجد دائرة صغيرة بالخط الأحمر والتى تشير فى نهايتها إلى وجود تعليق فى الجانب الأيسر. كما أن كلمة «القهر» مميزة بعلاقة 'kh' وهذا يعنى أن هناك تهجية أخرى أفضل منها ونجد فى الهامش الأيمن عبارة «كذا لخصه القاضى» وحيث أن كلمة «القهر» توجد فى الشرح الوسيط، فإن التعليق فى هذه الحالة الموجود فى الجانب الأيمن أن القاضى عبر عن تلك الكلمة بالطريقة نفسها، ولكن وجود كلمة «أمام القبور» فى النص تعنى أن الكاتب D.H.Dinlop (الأخلاق النيقوماخية فى العربية، الكتاب الأول إلى السادس، أوريتس ١٠ عام ١٩٦٥ ص ٣٤) قد أساء فهم تلك الفقرة وذلك حيث لم يطلع ولم يفحص الشرح الوسيط.

«وقد يوجد إنسان دون إنسان فى شىء دون شىء بهذه الحال فالجند يوجدون كذلك فى الحروب لأنه قد يظن أنّ فى الحرب أشياء كثيرة بديعة يقف عليها هؤلاء خاصة فيرون أنهم من أهل الشجاعة لما يمكنهم أن يفعلوه فى الحرب فيتوقفوا . فيتوثقوا . فيأمنوا لخّصه القاضى . ألاّ يصيبهم مالا يعمله غيرهم» .

5. E. N. 1118, 111 6 b 5 ss.

الفقرة يمكنهم «لما يمكنهم» خلال ghayruhum توجد فقط فى Goti



تأثيـر ابن رشـد فـى الأدب العـبرى

oyyolannoc oix Eotiv فى ترجمـة روس لأن الآخرين لايعرفون طبيعة الوقائع.

تؤكد كل من الكلمة العبرية -yik kohu واللاتينية Securantur أن النص العربى للشرح الوسيط يشتمل على كلمة «يأمنوا» وذلك كما صاغها الشارح ومن الملاحظ أن الشارح قد ذكر رمز sahh فوق قراءة النص، وهذا يعنى أن هذا النص قد تمت مقارنته بمخطوط آخر للتأكد من صحته كما أن الرمز «z» الموجود فوق كلمة «فيتوثقوا» فى الهامش يشير إلى أن تلك الكلمة من تخمين الشارح حيث إنه لم يكن راضياً تماماً عن القراءة الموجودة فى المخطوط. وأعتزم أن أتناول الاختلافات بين الترجمات العربية والعبرية وذلك من خلال تعليقاتى فى نشرتى للنص العبرى

«فهم بمنزلة قوم متسلّحين يقاتلون قومًا بلا سلاح وقوم مبّرزون يقاتلون قومًا أغماراً وذلك - وذلك أنّ فى أمثال هذا ليس المبرّز فى الحرب هو الأشجع «لاكن» الذى هو أعلم بصناعة الحرب كما قد يكون المبرّز فى الحرب الأقوى والذى هيئة بدنه هيئة فاضلة كذا لخّص القاضى هذا الفصل وفيه زيادة على مافى الفصّ ويشبة أن يكون فى الفص نقص - أنّ فى أمثال هذا الجهاد ليس المبرزّ فى الحرب هو الأشجع لاكن الأقوى والذى هيئة بدنه هيئة فاضلة.

6. E. N. 1118, 111 6 b12 ss.

من الملاحظ أن مقتطف الشارح من التلخيص يتفق والنص العبرى لقد صحت مقولة الشارح بأن هناك مادة علمية «إضافية» فى التلخيص ولكن خلاصة استنتاجه بأن هناك فجوة واضحة فى الترجمة العربية لنيقوماخيا ليست من الصحة فى شىء. إن إضافة ابن رشد ماهى إلا توضيح لايعتمد على النص اليونانى. وتعتبر مثالا جيداً يظهر طريقة عمله فى النص لتقديم فريد من التوضيح

«وقد يتخيل من أمر الجاهل بالشىء المفزع أنّه شجاع وليس هو ببعيد من الطمع إلاّ أنه أخسّ منه من قبل أنّ الطمع له أصل موضوع يعمل عليه وذلك ليس له ولذلك يقف زمانا - ولذلك لايلبث زمانا ما أعنى لجهله كذا لخصّه القاضى - فأمّا الذين يخرجون إلى الحرب بالخديعة فإنهّم إذا علموا أو توهموا أن الذين يحاربونهم غير الذين قصدوا لمحاربتهم هربوا».

7 E. N. 1118, 111 7 a 22 ss.

فى هذا المقتطف يتضح لنا أن مدى التوافق فى قراءة الترجمة العربية لكتاب «الأخلاق إلى نيقوماخوس» مع النص اليونانى ليست واضحة تمامًا. ويفسر لنا الشارح أن ذلك التباين والتعارض الذى أحدثته الترجمة العربية للنص اليونانى كان له الأثر الأكبر فى قيام ابن رشد بإعادة صياغة تلك الترجمة ونجد أن الشارح يقدم شرحًا متوسطاً لمزيد من التوضيح.

«فأمّا الاشياء التى تجلب الصحة واعتدال الهيئة وهى لذيذة فإنه يشتهيها بمقدار معتدل كما ينبغى وسائر الأمور اللذيذة الأخَر إذا لم تعقّم هذه - وأمّا سائر اللذات الأخر فيتركها صح كذا (لخصه القاضى وبه أو بنحوه يفهم المعنى - إمّا لأنها خارجه عن الجميل أو لأنها تعوق جوهرنا».

8 E. N. 111 11, 111 9 a 1 ss.

وقد أثبت الشارح ذلك الجزء A بين علاقتى Sahh مما يعنى أنه قد تيقن من صحته. ولما كان معنى الترجمة العربية غير واضح للشارح فإنه لجأ إلى عرض سياق الشرح الوسيط. ويتلخص معنى هذا المقتطف طبقًا للنص اليونانى، فى أن الإنسان المعتدل يشتهى ويرغب الأشياء اللذيذة التى تهدف إلى تحقيق ظروف صحية جيدة، ثم يشتهى بعد ذلك الأشياء اللذيذة التى لاتعوق تحقيق تلك الظروف والتى لاتتناقض مع النبل ولا تكون بعيدة عن الوسائل المادية المتاحة للإنسان. إن الترجمة العربية يمكن تفسيرها بالطريقة نفسها التى تمت بها صياغة النص اليونانى باستثناء بعض الاختلافات فى الكلمات. التى تم ترجمتها على أنها «جوهر» بدلا من استخدامها بمعنى «ذروة»، أو «وسائل مادية». ولقد وقف ابن رشد عند تلك الفقرة محاولا إدراك معناها وفسرها على أساس أنها اتجاه فكرى يهدف إلى الزهد. فالإنسان المعتدل هو الذى يشتهى فقط اللذات الجسدية التى تحقق الصحة، والظروف الجيدة الأخرى: ولكنه ينبذ ويتخلى عن اللذات الأخرى جميعًا، إما لأنها لاتدخل فى نطاق النبل، أو لأنها تهدف إلى إعاقة جوهرنا والعمل على الإقلال من قداسته. ويستشهد الشارح فى هذا الصدد بالشرح

الوسيط ويعترف بموافقته لتفسير ابن رشد لهذه الفقرة

«فلذلك ينبغى أن تكون بقدر وتكون قليلة وألا تضادّ التمييز فإنّ من كان بهذه الحال سميّ منقاداً مغموماً - كذا لخصه القاضى متأدّباً - وكما أن الصبى ينبغى أن تكون شهواته بحسب ما يأمره المؤدب كذلك الجزء الشهوانى ينبغى أن يكون بحسب مايوجبه التمييز».

9 E. N. 111 12, 1119 b 11 ss

إن الشارح هنا غير راض تماماً عن كلمة «مغموماً» لهذا فإنه لجأ إلى الاستشهاد بالشرح الوسيط

«والتبذير والتقتير زيادة على التوسّط ونقصان عنه فى الأموال ونحن نلزم أبداً التقتير الذين يعنون بجمع الأموال أكثر ممّا ينبغى وربمّا ألزمناهم التبذير - وأمّا التبذير فإنمّا ننسبه إلى المنهمكين فى الشهوات والذين ينفقون أموالهم فى اللذات لأن أمثال هؤلاء الذين يسمّون مبذرين كذا لخصّه القاضى وهو خلاف ماثبت فى هذه النسخه والمعنى الصحيح هو الذى ثبت فى التلخيص - لأنّا نسمّى المنهمكين فى الشهوات والذين ينفقون أموالهم فى اللذات مبذرين».

10 E. N. 11,1, 11 19 b 26

يواجه الشارح فى هذا المقتطف مشكلة وقلقاً بسبب عبارة «وربما ألزمناهم التبذير» الموجودة فى الترجمة العربية؛ وذلك لعدم وضوح معناها، لهذا التجأ إلى الشرح الوسيط لمزيد من التوضيح

«ولذلك نظن بهم أنهّم أردى من غيرهم لأنّ معهم شروراً كثيرة معا فلذلك كذا لخصه القاضى - يليق بهم هذا الاسم لأن من شأن المبذر أن يكون معه شرّ واحد أعنى إتلاف ماله».

11. E. N. lv 1, 111 9 b 32 ss.

يعتقد الشارح أن كلمة «لا» الموجودة فى هذا المقتطف لابد من أن يرمز لها بالرمز "z" أى أنها مجرد تخمين - لهذا يستدل بشرح ابن رشد الوسيط على صدق حديثه، ولكن من الصعب أن نتحقق من أن مخطوط ابن رشد اشتمل على كلمة «لا» أو لم يشتمل عليها، وربما استبدلها ابن رشد بكلمة ad sensum

«وأفعال الفضيلة جميلة وبسبب الجميل تفعل وفعلها صواب لأنّها إنما تفعل لمن ينبغى أن يفعل به وبالمقدار الذى ينبغى وفى الوقت الذى ينبغى وفى جميع الأشياء التى تتبع البذل - وبالجملة فيفعل جميع الأشياء التى تتبع العدل الصحيح كذا لخصه القاضى وهو الظاهر لأن البذل الصحيح لائق بالكلام فى السخاء وإنمّا تقدّم القول فى الفضيلة بالجملة - الصحيح وعلى أن يفعلها باستلذاذ وغير تأذ لأن اللذيذ بالفضيلة هو إما ألا يكون معه أذى أو يكون أذاه يسيراً.

12. E. N. lv1, 1120 a 23 ss.

من الملاحظ أن حذف النص اليونانى جعل تلك الفقرة تبدو كما لو أنها حديث عن أفعال الفضيلة بوجه عام؛ لهذا تعذر على الشارح أن يدرك معنى كلمة «البذل» المذكورة فى الترجمة العربية، حيث إن كلمة البذل ماهى إلا نتيجة حرفية لكلمة يونانية أخرى. من أجل هذا التجأ الشارح إلى الشرح الوسيط يرى الشارح: «أن القاضى قد أقر تلك الفقرة، وأنها صحيحة حيث إن ذكر كلمة البذل الصحيح يتفق تماماً مع موضوع السخاء. وإن تقدم القول بالفضيلة عموماً إنما يأتى كمدخل ليس إلا، ولهذا فإن تلك الفقرة واضحة تماماً ويمكن إدراك معناها

«فأمور - فحالنا التبذير لاتكاد تجتمع ولا تدوم كذا لخصّه القاضى - التبذير لايكاد تقترن لأنه ليس يسهل على الإنسان أن يعطى كل واحد ولا يأخذ من أحد شيئاً».

13. E. N. lv1, 1121 a 16 ss.

يدلى الشارح بنص الشرح الوسيط؛ وذلك لما يتسم به من وضوح أكثر مما موجود فى النص العبرى. ومن الملاحظة أن قوة دلالة الثنائية فى لفظ «حالنا» لم يذكر ولم يظهر فى الترجمة العبرية، وذلك إما لأن شموئيل لم يلحظ هذا أو ربما كان لديه قراءة مختلفة فى مخطوطه. ومن خاصية أخرى نجد أن النص اللاتينى يتفق تماماً فى قراءته مع نص الشارح فى مخطوطه

«ولأنهم مع ذلك لايهتمون بالأمر الجميل و- بإسقاط الواو لخصّه القاضى وعليه بيان المعنى وعلى إثباتها أيضا - قد تضيق صدورهم فيأخذون من كل موضع يسنح لهم وذلك أنهّم يشتهون أن يعطوا ولا يبالون من أين أو كيف يأخذون».

14. E. N. lv1, 1121 b 1 ss.

لم يجد الشارح حرف «الواو» قبل كلمة «قد» فى الشرح الوسيط، ويعلق على



تأثير ابن رشد في الأدب العبرى

هذا قائلا: إذا كان المرء يقرأ «الواو» أو لايقرأها فإن وضع النص لايتأثر نهائياً. وقد وجد أن الترجمة العبرية تتفق تماماً مع مخطوط الشارح. ولكن نجد فى الترجمة اللاتينية لكلمة Tunc التى تشير إلى «واو» أو الفاء فى العربية وربما تتميز اللغة اللاتينية هنا بشىء من الحرية والمرونة.

«وينبغى أن نتبع ذلك بصفة الكرم فإنه قد يظن به أنه فضيلة مافى المال وليست تشتمل مثل السخاء على جميع الأفعال التى قد تكون فى الأموال لكنه إنمّا يكون فى الإنفاق فقط فإنه يفصل الحرّية - السخاء لخصه القاضى - فى الإنفاق بكثر ماينفق وعظمه كما يدل اسمه فى لغة اليونانيين فإنه يدل على نفقة واجبة فى أمر عظيم

15. E. N. lv 2, 1122 a 18 ss.

لقد اشتملت الترجمة العبرية على كلمة ha- nedibut مثل - hemo ha nedibut التى تتفق فى المعنى مع كلمة «مثل السخاء» الموجودة فى السطر الثانى فى هذا المقتطف، ولقد لاحظ الشارح التباين بين التعبيرين الذين يشيران إلى المعنى نفسه، والشىء نفسه مستخدماً فى ذلك مخطوطاً آخر، أو مخطوطه الذى ينشره ويضع أحياناً كلمة Sahh ويبين أيضاً قراءة الشرح الوسيط.

ولمزيد من الإيضاح بشأن التماثل بين التعبيرين الذين يشيران إلى الشىء نفسه ينبغى مقارنة كتاب **أبى الحسن محمد العامرى** «السعادة والإسعاد» فسبادن ١٩٥٧ ص ٨٧ مع كتاب **مسكويه** (تهذيب الاخلاق، القاهرة ١٣٢٢ هـ ص ٨، طبعه بيروت ١٩٦١ ص ٢٤ ومابعدها)، و**الفارابى**: «فصول منتزعة» (نشرة دنلوب، مطبعة كمبردج ١٩٦١ ص ١١٣، والتنبيه على سبيل السعادة»، رأياد ١٣٤٦ هـ ص ١١). ويوجد أمامنا الأن آثار الترجمة العربية المزدوجة للمصطلح اليونانى نفسه (راجع العامرى، المرجع السابق ص ٥٧) آمل أن أتتبع هذا الموضوع فى دراسة مفصلة أقوم بإعدادها حول تأثير كتاب «الأخلاق النيقوماخية» على الأدب الفلسفى العبرى فى العصور الوسطى.

«والعظيم من المضاف إلى الشىء وذلك - ولذلك كانت النفقة على الركب الكثير عظيمة بالإضافة إلى النفقة على الواجب صح كذا لخصه القاضى - أنه ليس النفقة على الركب الكبير والنفقة على الأكانة واحدة بعينها والواجب فى النفقة يكون بحسب المنفق والشىء الذى ينفق فيه».

16. E.N. lv 2, 1122 a 23 ss.

يشتمل التعليق فى نهايته على كلمة «الواجب» مشاراً بعدها بالرمز Sahh ومن هنا يبدو أن المخطوط العربى للشرح الوسيط الذى صاغه الشارح يوجد به خطأ ما، وذلك حيث أن كل من الترجمة العبرية، والترجمة اللاتينية تفترض وجود كلمة «الواجب». وأود أن أتناول الاختلاف بين الترجمات العبرية واللاتينية ضمن تعليقاتى على نشرة النص العبرى. لم أستطع أن أجد كلمة تتفق فى المعنى مع كلمة apyioewpw اليونانية ولقد حذفها ابن رشد فى صياغته.

«ولذلك ليس هو ثلاباً ولا لأعدائه إلا عند الحاجة إلى التهدد وفى الأشياء الضرورية والأمور الصغار وليس هوذا يضجع - طمع كذا لخصه القاضى - ولاذا ضراع لان›، ذلك إنما هو من شأن من يجد فى طلب هذه الاشياء».

17. E. N. lv3, 1125 a 8 ss.

لقد تأكد الشارح من صحة كتابة كلمة 'b.d.j' حيث أنه يشير اليها بالرمز Sahh كما أن الشارح يلاحظ «طمع» المذكورة فى الشرح الوسيط. لقد اشتملت النسخة اللاتينية ١٤٨٣ على كلمة sper-ator والتى تتفق تماماً فى المعنى مع كل من الترجمة العبرية والتعليقات على الترجمة العربية، ولقد فسر المترجم اللاتينى وعلق على مايوجد فى الشرح الوسيط من كلمات تقابل الترجمة العبرية لكلمة ha - haysharut

«لأنّ ذلك لايمكن أن يكون إذ كان الشر يفسد نفسه إذا اجتمعت أجزاؤه كلها أو كان غير محتمل - ‹إذ› كان ذلك غير ‹محتم› .ل كذا لخصّه القاضى فالغضوب قد يسرع إليه الغضب مما لاينبغى على من لاينبغى وأكثر مما ينبغى وقد يسكن غضبهم بسرعة.

18. E. N. 1v1, 1126 a 12 ss.

كم أود أن أتناول الاختلافات بين الترجمات اللاتينية والعبرية وذلك ضمن ملاحظاتى على نشرتى للنص العبرى.

«ويبين أن - المتخاسس كذا لخصه القاضي ـ يقابل الصدو (ق لأنه) دونه».

19. E. N. Iv7, 1127 b16 ss.

تتفق كل من الترجمة العبرية واللاتينية على قراءة كلمة «المتخاسس» الموجود في النص العربي. فنجد أن خلاصة الترجمة العبرية هي «أنه من الواضح أن الأشخاص الذين لايقيمون أنفسهم يتناقضون تمامًا مع الشخص الصادق؛ وذلك لأنهم أكثر ملائمة منا». ومن هنا يتضح لنا أن الترجمة العبرية تتسق تمامًا مع الترجمة العربية، بينما نجد أن المترجم اللاتيني يعتقد أن الشخص الذى لايقيم ولايضع اعتبارًا لذاته إنما لابد أن يمدح، وعلى هذا الأساس قام بإصلاح النص طبقًا لهذا المعنى. ومن هنا قد نفترض أن نص ابن رشد ومخطوطنا هذا يشتمل على ثغرة وذلك حيث إن النص اليوناني هنا يستخدم كلمة booster «المتفاخر» والتى تتسق تمامًا مع معنى النص الذى بين أيدينا أكثر من كلمة understater التى تعنى الشّخص الذى صور فى هذا المخطوط وفى نص ابن رشد ولايتناسب تمامًا مع دلالة النص، بل يبعدنا عن الدلالة المطلوبة

«ومن أجل ذلك لاندع أن يرأس إنسان بالكلية من أجل أنه يفعل ذلك لذاته ويصير متغلبا ـ ترى الناس يتحامون أن يرأس إنسان عليهم بالكلية من أجل أنه يصير متغلبًا ويقتسم الخير لذاته أكثر كذا لخصه القاضي ـ وإنما الرئيس حافظ العدل».

20. E. N. v 6, 1134 a 35 ss.

نجد أن في اقتباس الشارح كلمة «ترى» تتفق مع الترجمة اللاتينية لكلمة vides بينما الترجمة العبرية بها كلمة nara قبل تلك الكلمة وإذا صح التقييم الذى اعتقدته لوجود كلمة bal - al - kalima فى مخطوط الترجمة العربية لكن من الواضح أن يشتمل المخطوط أو المخطوطات اليونانية والتى اعتمد عليها مخطوط الترجمة العربية ـ على قراءة لكلمة yoyov اكثر من قراءة كلمة vouov.

«فإذا كانت من الاختيار فحينئذ يقال فاعلها لاعادل وشرير ومن أجل ذلك على التى تكون من الغضب ـ كان بعض القدماء لايقضى على الذى «يفعل بغضب» فعلا ضارًا ويعذر الغاصب كذا «لخصه القاضي» من أجل ليس الابتداء من الذى يفعل بغضب بل من الذى يغضب».

21. E. N. 1/8, 1135 b 25 ss.

لقد لجأ ابن رشد إلى الشرح الوسيط؛ وذلك لأنه لم يفهم الفقرة من كلمة "ala" إلى كلمة «الغضب» فى الترجمة العربية لكتاب أرسطو «الأخلاق إلى نيقوماخوس»، محاولا بهذا إيجاد علاجًا لهذا الموقف. إن الترجمة العبرية لكلمة yenassel إنما تنتج من أن الشارح قام بدمج «ألف» «ضرر» مع الواو التى تلتها. ومن الملاحظ أن المصدر الذى استخدمه ابن رشد فى إطالة صياغته الجديدة غير واضح تمامًا.

ولايبدو لى أن ابن رشد قد استخدم كلمة «بعض القدماء» بدون مبرر، وإنما يبدو لى أن قد استخدم شيئًا ما يتسق مع الكلمة اليونانية xplvezai وذلك فى مخطوط الترجمة العبرية لكتاب «الأخلاق النيقوماخية»

«فالذين يضافون إلى هذه من أجل أنها تزيد على القول ـ العدل ـ يريد على القدر لاقول كذا لخصه القاضي ـ الذى هو فيها فليس نقول أنهم لاضابطين بنوع مبسوط بل نقول أنهم لاضابطين إذا زرنا وقلنا لاضابطين فى الربح والكرامة والغضب وأما بنوع مبسوط فلا نقول ذلك».

22 E.N. vII4, 1147 b 31 ss.

لقد استعان الشارح بالشرح الوسيط؛ وذلك بسبب قلقه من كلمة «القول» الموجودة فى النص. ولقد وجد أن كل من الترجمة العبرية واللاتينية تؤكد أن الشرح الوسيط اشتمل على كلمة «القدر» وكلمة «العدل»، وقامت الترجمة اللاتينية بإعادة صياغة العبارة العربية الأولى من الشرح الوسيط بدلا من نقلها بطريقة الترجمة الحرفية. وفيما يلى سرد لنص الشرح الوسيط كما نقلته الترجمة العبرية:

«فالذين يضافون إلى هذا النوع أعنى النفسى من أجل أنهم يزيدون على القدر العدل الذى فيه لايقال فيهم إنهم لاضابطون بإطلاق وإنما يقال فيهم إنهم لاضابطون أنفسهم فى الربح والكرامة والغلبة والغضب وإما بإطلاق فلا يقال ذلك فيهم».



تأثير ابن رشد فى الأدب العبرى

«وأما من أجل المنفعة واللذة فقد يمكن أن « يرضا» الواحد بكثير من أجل أن هؤلاء كثيرون ويكونون مجربات فى زمان قليل - وتحصل التجربة بهم فى زمان قليل كذا لخصه القاضى» .

23 E.N . VIII6 , 1158a,6ss.

ومن الملاحظ تكرار الرمز Sahh الأحمر مرتين مما يوضح لنا أن الشارح قام بفحص الكلمات الموجودة فى تلك الفقرة وأضاف كلمة «خدمات» فوق كلمة «مجربات» كقراءة بديلة لكلمة مجربات ، وتلك الكلمة «خدمات» وجد أنها تتسق بالفعل مع الكلمة اليونانية ai utin-pegiai . ولقد لجأ الشارح إلى الشرح الوسيط وذلك لشعوره بعدم الرضا عن ذلك النص . وإن اتساق كلمة O'yagi'a فى الترجمة العبرية مع كلمة «وتحصل» فى الترجمة العربية، إنما ينتج أساساً عن قراءة «الألف» فى «كثيراً» وكلمة Harbeh العبرية مع حرف الواو فى كلمة «وتحصل» .

«من أجل أنهم لا يطلبون ذوات لذة مع فضيلة ولا ذوات منفعة من الأشياء الخيرة بل يشتهون الهيى - الهين وكذا لخصه القاضى - التنقل لمكان اللذة ويريدون ألذها لفعل ما يأمرون به وهذه لا تكون كثيراً فى الواحد بعينه

24.E.N.VII6 ,1158 a 30

وهنا يتضح لنا أن الشارح لم يفهم الكلمة التى تأتى بعد يشتهون ألا وهى «الهيى» ، لذلك لجأ إلى مخطوط آخر . كما أنه يضيف ملاحظته بأن قراءة كلمة «الهيى» ، توجد أيضاً فى الشرح الوسيط **لابن رشد** .

«وأما الذين يشتهون الكرامة من الذين هم ذوو استيهال ومعرفة فإنهم يشتهون أن يؤكدوا رأيهم فيهم ويفرحوا أنهم أخيار ويصدقوا بفضية القائلين - ويتصديق المكرمين لهم فذلك إذ لا يكرم الأخيار إلا الأخيار ، كذا لخصه القاضى - وكذلك يفرحون بأن يحبوا ومن أجل أن المحبة مختارة بذاتها» .

25 E.N . VIII8,1159 a 22 SS.

لقد قام الشارح بمقارنة عبارة «ويصدقون بقضية القائلين» بمخطوط آخر ، وقام بوضع الرمز Sahh مرتين أحدهما فى بداية العبارة والثانية فى نهايتها ؛ وذلك كى يشير إلى صحة تلك العبارة بعد فحصها جيداً. ويستشهد الشارح أيضاً بالشرح الوسيط لأنه مازال غير راضٍ عن هذا النص . وقد وجد أن كلا من الترجمة العبرية واللاتينية تشتمل على المضمون نفسه الموجود بالنص العربى . والترجمة اللاتينية تظهر ذلك بوضوح بينما أخطأت الترجمة العبرية فى إدراك معنى كلمة «وبتصديق» حيث إنها تعتقد أن تلك الكلمة ذات معنى مزدوج : فهى تشير إلى معنى التصديق لوجود حروف S.d -Q ، وتشير إلى معنى أن تكون صديقاً . وعلى أية حال فإن التباين فى المعنى الكلى ليس كبيراً.

«ولذلك سمى أوميروش نمانمين راعى الناس والرياضة الأمثل هذه أيضاً وإنما تختلف بعظم المنافع فإنه يظن به أنه علة للاسة - علة لإنية الأولاد كذا لخصه القاضى - والكون والتربية والأدب» .

26 .E.N .VIII , 1161a 14ss.

لم يدرك الشارح دلالة كلمة «الأنية» التى تأتى بعد كلمة «علة» فى السطر الثانى ، ولهذا لجأ إلى الشرح الوسيط ويبدو أن كلمة «لإنية الأولاد» التى ذكرها فى نص الشرح الوسيط متسقة تماماً مع Yeshut ha bamism العبرية وكلمة lesse filiorum اللاتينية . ولا يوجد أى شك يذكر بشأن ذكر كلمة أولاد . ومن ناحية أخرى نجد أن كلمة «أنية» لم تكن مستعملة خلال القرن الثانى عشر ، لهذا استخدم **ابن رشد** بدلا منها إما كلمة «وجود» أو كلمة «ماهية» (راجع على سبيل المثال **بويج**: «تفسير ما بعد الطبيعة» ، المجلد الثالث ص ٢٨٨) لهذا فإننى أعتقد أن شرح **ابن رشد** الوسيط قد تضمن كلمة «وجود» «الأولاد» والنقطة الأساسية التى اهتم بها الشارح هى تفسير قصر استخدام كلمة الأطفال أو الأولاد لتلك العبارة الموجودة فى الترجمة العربية ، أما كلمة الكون فهى تمثل ترجمة مزدوجة للكلمة اليونانية Eival . (راجع **دنلوب** ، أورنيس مجلد ١٠ عام ١٩٦٢ ص ٣٣) .

«واجتماع التربية أيضاً كثير الموافقة فى المحبة وكذلك اجتماع الخيل - الخيل لخصه القاضى ويمكن أن يكون كذلك ويشبه أيضاً أن يكون الجيل بالجيم - بمكان واحد فإن القرين يحب قرينه والخلطاء أصحاب» .

27 . VII 12, 1161 b33 ss.

من الملاحظ أن الشارح لا يرضى تماماً عن كلمة «الخيل» المذكورة بعد كلمة اجتماع، لهذا فإنه يستشهد بقراءة الشرح الوسيط ، وحيث إن الشارح لا يرضى أيضاً عن قراءة القاضى، فإنه

يقترح تصحيح لكلمة «الجيل» فتصبح بالجيم بدلا من الخاء كما جاء في الخيل، وتلك الكلمة «الجيل» تتفق مع الكلمة اليونانية nhixiav.

«ولما كانت المحبات على ثلاثة أنواع كما قيل في الابتداء وكان في كل واحد منها بعض الأصدقاء بالتساوي وبعضهم بالزيادة فإن الأخيار يكونون أصدقاء بالسوية ولا - بإسقاط لا لخصه القاضي ويحتمل «هذا المعنى مما» تقدم من أن صداقة اللذة والمنفعة تكون بين الأردى والأجود وبين الذين هم لا أردياء بالجملة ولا خيارًا بالجملة وإذا ثبتت لا يكون المعنى أن الأجود لا يكون صديقًا للأردى أي لا تكون الصداقة ولا اللذة متساوية - يكون الأجود صديقا للأردأ أو يكون أيضاً كذلك ملتذين ويكونون متساوين في الصداقات لمكان المنفعة ومختلفين أيضا».

28. E.N. VII 13, 1162 a 34 ss.

وفيما يلي نص ترجمة ملاحظات الشارح. لقد صاغ القاضي تلك العبارة بدون «لا» See E.N. Viii 4, 11579,] 16-26 [ويحتمل ذلك التفسير طبقا لما تقدم ألا وهو أن صداقة اللذة والمنفعة ربما تحدث بالفعل بين كل من الأردى والأجود، وبين الذين هم لا أردياء ولا أخيار. ولكن إذا ثبت وجود كلمة «لا»، فإن المعنى يكون في هذه الحالة، هو أن الأجود لا يكون صديقًا للأردأ، أي لا تكون الصداقة ولا اللذة متساوية «ومن هنا يتضح أن **ابن رشد** قد احتفظ بصياغة كلمة «لا» في النص وذلك طبقًا لمخطوط **شموئيل**. وأنا أرى أن المخطوط العربي لـ **هيرمن** كان يشتمل على فجوة. وأؤكد أيضا أن الشارح قديماً كان لديه مخطوط متشابه تمامًا مع مخطوط **هيرمان** المترجم اللاتيني. وعلى أية حال فقد كان الشارح غير راضٍ عن القراءة التي وجدها في الشرح الوسيط، ولهذا فقد أقر بقراءة النص الذي بين أيدينا، وأقر أيضًا قراءة نص الشرح الوسيط، وأتمنى أن أتناول هذه الفقرة في دراسة موسعة ضمن ملاحظاتي على نشرة النص العبري.

«فإن الأجود يرى أنه ينبغي أن يكون له الأكثر من أجل أنه ينبغي أن يعطى الأكثر الخير وكذلك يرى أنه أنفع ولا يزعمون أنه ينبغي أن يكون للردى أسوة مالهم ولا يزعم أحد أنه ينبغي أن يكون مساويًا للفاضل كذا لخصه القاضي - وأن أمور المحبة إن لم تكن على قدر استيهال الأفعال يظن بها أنها تكون خدمة لا محبة».

29 E.N. VII 14, 1163 a 26 ss

لقد قام الشارح بمقارنة نص الترجمة العربية بمخطوطه، وقد وجد وأثبت صحة قراءته. لهذا قام الشارح بإضافة رمز Sahh للكلمات التي تم فحصها والتأكد من صحتها. ولما كان الشارح غير راض عن نص الترجمة العربية، فإنه التجأ إلى الاستعانة بالشرح الوسيط.

«وقد يمكن أن يكون هذا في الأشياء أيضا فإنه لا «يكون كثيرا» أصدقاء في الصداقة العجابية - التامة كذا لخصه القاضي - وأما التي نقدم بالشرف يقال إنها في اثنين».

30 E.n. lx 10, 1171 a 13 ss.

لم يدرك الشارح دلالة كلمة «العجابية» التي تأتي بعد كلمة الصداقة في السطر الأول لهذا التجأ إلى الشرح الوسيط. إن كلمة Forsan في النص اللاتيني تشير إلى أن المترجم اللاتيني **هيرمان** قرأ قراءة مختلفة عن النص الذي بين أيدينا في مخطوطه العربي.

(٣)

إن تناولي لترجمة **شموئيل بن يهودا** المرسيلي العبرية للشرح الوسيط ليثير تساؤلا عن مدى أهمية المقتطفات الثلاثين، بالنسبة لنسخ الترجمة العبرية وأعتقد أن تلك المقتطفات القصيرة ليست ذات أهمية للترجمة العبرية والتي تشغل أكثر من مائه وستين ورقة في مخطوط واحد. إن تناول تلك المقتطفات - من وجهة النظر الحضارية العامة، يعتبر ذا أهمية كبرى ؛ ذلك لتناولنا أسلوب واتجاه الحضارة العربية في العصور الوسطى، وتشكل تلك المقتطفات بالفعل حلقة الاهتمام بالنقد السياقي وإدراك دلالة النصوص الفلسفية.

وفي النهاية لم يبق لنا إلا أن نشير إلى أن المقتطفات التي تناولناها في بحثنا ماهي إلا دلالة واضحة عن الاهتمام الذي يشغل المثقفين بكل من محور الحضارة العربية في القرن الثالث عشر، وبمشكلات الفلسفة والتأمل العقلي. إن

تأثير ابن رشد في الأدب العبري



ذلك الاهتمام الواضح إنما ينبثق نتيجة أن المقدمة المنطقية للأخلاق النيقوماخية تعتبر بمثابة إيمان بالاتجاه العقلي لحل المشكلات الأخلاقية والسياسية.

١ ـ ص ٣٤ سطر ٢٥ :

فيما يختص بالكتاب السابع الإضافي ينبغي الاطلاع على نص الفارابي الذي نشرة د. سلمون : «المدرسية الجديدة» ١٩٣٩ ص ٢٥٠ ، وينبغي الاطلاع أيضاً على ج مـــايلز J. millas Uallcrasa (أسباني) مدريد ١٩٢ ص ٦٧ علاوة على أرسطو طاليس اللاتيني Aristotlles latlinus, Nas 43, and. 1238.

٢ ـ ص ٣٥ السطر التاسع :

هذا التعليق نشر مع شرح في جريدة الدراسات السيميائية ١٩٦٧ ص ٢٦٨-٢٧٢. ■

الهوامش والملاحظات

*العنوان الأصلي للبحث «تأثير شرح ابن رشد الوسيط لكتاب «الأخلاق إلى نيقوماخوس» في الأدب العبري في العصور الوسطى»

١ ـ لمزيد من المعلومات عن المترجم وترجمته ، راجع بيرمان : من اليونانية إلى العبرية : شموئيل بن يهود بن شولاوم المرسيلي مترجم وفيلسوف من القرن الرابع عشر في A. Aitmann ed , Cambridge , Moss 1967 pp 289 - 320 - والترجمة العبرية المنقحة لشرح ابن رشد الوسيط على الأخلاق إلى نيقوماخوس Seventy Fifth Anmiversary Volime of the Jewish Quarterly, Revi'ew (Philadelphia المنشورة في 1967 PP 104 - 20. وسوف أستخدم مصطلح «تلخيص» بالتبادل مع «الشرح الوسيط» وذلك لأنهما يعنيان المعنى والمضمون نفسيهما ، راجع Steinschneider : Des Hebraishen ubersetzungen des Mittelattelatters (Berlin 1893 pp 52 - 53 والمصطلحات الفنية التي استخدامها ولفسون «plan for Publication of acorpus Corpus Commentariorum Averrios in Speculum 6 (1931) PP. 412 - 427» وقدم الأهواني في مقدمته تلخيص ابن رشد لكتاب «النفس» (القاهرة ١٩٥٠) بعض المسائل المميزة وذلك من خلال تمييزه بين ثلاثة أنواع من الشروح لابن رشد مما كان له أثر في تضليل حوراني في كتابه «ابن رشد والتوفيق بين الدين والفلسفة London : Luzac and Co., 1961 P.13 , 15n5 وللنقد راجع جامعة بيروت الأمريكية ، منشورات كلية العلوم والأدب Kh Georr in، سلسلة العلوم الشرقية ٣٩ ، الفكر العربي في مائة سنة (بيروت ١٩٦٢) ص ٥١٤ (to be Modified in light of Steinschneider abose and Vajda below ,G. Va'jda , Recherches sur la philosophie et la Kabbale danas la Pense'e juive du Moyen Age (Paris and la Haye 1962) P385 ni ,. A. Altmann

Ibn Bojja on Man's Uttmate in Harry Austryn Wolfson Jubilee Vlume(Jersalem: American Academy for Jewish Research 1962) راجع أيضاً ملاحظات بويج «Felicity» p.50 n7end p.III and not 2 بخصوص مسألة أن شارح مؤلف التعليقات An-notations B استخدم تلخيص ابن رشد لما بعد الطبيعة في تعليقه . المرجع السابق ص Lvi ، التعليق[2] ، وفيما يختص بمهارة ابن رشد الفضائية والتأثير المحتمل لاهتماماته الفلسفية على ذلك ، لابد من الاطلاع على برنشفيج R. Brunsching: "Averrores juriste" in Etudes d' arientalism dediées á la memóre de levi- Provencale (paris 1962) Volum I, pp. 35-68 (especially pp. 65ss).

٢ ـ ولمزيد من الضوء على ذلك راجع:

See M. Bouyges "Nptes sur les plinlosples arabes connus des latins au Moyen Age. V. Inventaire des textes arabes d'Averroes. "Mélanges de' l'Universite saint jopseph VIII (1922) p. 24; H A. Wolfson "plan for publication of a Corpus Commentariorum Averrois in Aristatelem" p. 148. N. Marata "Un Catealogo de las Fondes Arabes primitiuos de El Exorial - Al Andalus 2 (1934) p. 111 and p. 150 (no. 74) see also Bouyges Notes. pp. LII- LIII see further L. V. Bermann "Revised Hebrew translation etc." note 4.

٣ ـ راجع بيرمان «ملاحظات على الكتاب السابع المضاف في النشرة العربية للأخلاق النيقوماخية» Journal of the American Oriental Society 82 (1962) p. 555 . والمطلع على هذا المخطوط يجد أن الكلمات التي في نهاية الكتاب تظهر كالآتي.

تمت المقالة الحادية عشر (كذا) من كتاب أرسطو في الأخلاق وهو المسمى نيقوماخيا والحمد

لله وسلم على عبادة الذين اصطفى وذلك فى يوم الأربعاء (كذا) السابع والعشرين من شعبن (كذا) المكرم عام تسعة عشر وست مائة. كما تظهر فى نهاية مقدمة علم الأخلاق على الوجه التالى:

،(تم) ت المقالة فى الأخلاق والحمد لله وسلم على عبادة الذين اصطفى (وذلك) فى السابع لرمضن (كذا) الـ... الذى من عام تسعة عشر وست مائة،.

وطبقًا لهذا فإننا نجد أن ناسخ مخطوط الترجمة العربية لكتاب نيقوماخيا قد أنهى بالفعل ذلك النص يوم الأربعاء الموافق ٢٧ من شعبان ٦١٩هـ، وقد أنهى مقدمة علم الأخلاق فى السابع عشر من رمضان من العام نفسه، أى بعد حوالى عشرة أيام. والمشكلة تكمن فيما يراه بعضهم من الـ ٢٧ شعبان ٦١٩ هـ كان يوافق الخميس السادس من أكتوبر ١٢٢٢ م.

- wüstenfeld- mahler' sche Vergleichungs Toblellen ed B. Spuler wiesbaden (1961). من أن ٢٧ شعبان ٦١٩ هـ كان يوافق الخميس ٦ أكتوبر ١٢٢٢م. The list de manscrits arabes precieux.

- expasés á la Bibliothéque de l'Universite Qaraouiyine a Fas á l'accasion du lá onzieme centenaire de la fandation de cette Universite (Rabat, 1960) p. (73) also reads The date as 619 A.H.J. Arberry.

ومن ناحية أخرى يعتقد بعضهم أن التاريخ الصحيح هو الأربعاء ٢٧ شعبان ٦٢٩ هـ الموافق ١٨ يونيو ١٢٣٢م الموافق يوم جمعة.

"The Nicomachean Ethics in Arabic" Bulletin of the school of Oriental and African studies 17 (1955), p.1, follawed by M.C. Lyons "A Greek Ethncal treatise" Oriens 13-14 (1961) p. 35 and see D. M. Dunlop. "The Nicomachean Ethics in Arabic Books 1-VI Oriens 15 (1962) p. 18.

الأخلاقى والسياسى عند ابن رشد

أحمد عبدالحليم عطية

فليس ابن رشد ملكاً لأحد؛ إنه ملك للبشرية كلها. هكذا يردد البعض انطلاقاً من دور الفيلسوف العربى المسلم **أبى الوليد بن رشد القرطبى** (٥٢٠هـ - ١١٢٦م/ ٥٩٥هـ - ١١٩٨م) باعتباره قمة الفكر الفلسفى العربى فى العصر الوسيط، وكذلك باعتباره الشارح الأعظم للمعلم **أرسطو**؛ الذى جمع التراث الفلسفى اليونانى السابق عليه، وأخيراً باعتباره الممهد للحضارة الأوروبية الحديثة، عبر ذلك التراث الفلسفى العقلانى الذى عرف بالرشدية اللاتينية. إنه إذن وسيط عوالم ثلاثة؛ فقد جمع فى فى عمله الفلسفى التراث الفلسفى العربى اليونانى خلال ترجمات كتاباته إلى العبرية واللاتينية عرف فى العصور الوسطى والحديثة؛ بأنه ملتقى عوالم ثلاثة؛ العربية واللاتينية والعبرية وما نتج فهم من ترجمات أوروبية حديثة. وهو فى ذلك تعبير أصيل عن دور العرب فى تكوين الفكر الأوروبى؛ الذين حفظوا للبشرية نصوصاً فقدتْ أصولها اليونانية وأضافوا إليها وشرحوها وعنهم نقلت إلى لغات وحضارات مختلفة(١). **ابن رشد** إذن ملك لتاريخ الفكر الفلسفى الإنسانى، ولانختلف مع أحد على هذه الحقيقة.

أما دعاوى ملكية **ابن رشد** التى يرددها البعض - عن علم أو جهل - فهى دعاوى زائفة تحتاج إلى فحص وتمحيص ونقاش، فليس لباحث أيًا كان أن يتمسح فى الفيلسوف العربى، ويجعله إرثا خاصاً لنفسه، أو لموطنه، أو لأحلامه المزعومة. ونحن إذ نعرض لهذه الدعوى الباطلة المرفوضة، إنما نناقش ما أورده الباحث الأمريكى اليهودى **لورانس ف. بيرمان** L.V. Berman الذى حقق وترجم عدداً من أعمال **ابن رشد** فى العبرية، وقدم عنه بعض الدراسات التى ينسب فيها فيلسوفنا إلى ما أسماه الحضارة الشرق أوسطية Middle Eastern Civilization فى دراسته «أثر شرح **ابن رشد** الوسيط لكتاب «الأخلاق إلى نيقوماخوس» فى الأدب العبرى فى العصور الوسطى»(٢).

وبيرمان باحث متخصص فى الدراسات الفلسفية العربية، قدم أبحاثاً عديدة حول **ابن رشد**، **وابن باجة وابن ميمون** وغيرهم (٣). وما ينتظر منه - كالعادة - هو رد الإبداع الفلسفى العربى الإسلامى إلى الأصول اليونانية السابقة عليه، وإبراز دور النقلة والمترجمين والشراح اليهود لهذا التراث الفلسفى سواء من اليونانية إلى العربية، أو من العربية إلى اللاتينية عبر العبرية فيما يتعلق بموضوعنا الخاص بأعمال **ابن رشد** الفلسفية فهو من وجهة نظره ينتمى للتراث الفلسفى اليهودى - وهذا صحيح جزئيًا، فالفيلسوف العربى له الفضل

الأكبر على الدراسات الفلسفية فى العبرية - هذا إذا كان هناك ما يسمى بهذا الاسم، الذى ما هو إلاّ جانب من جوانب إبداع هؤلاء المواطنين اليهود - رعايا الدولة العربية الإسلامية - الذين نشئوا وتعلموا وكتبوا فى ظل حضارة هذه الدولة. ولسنا فى هذا القول عرقيين؛ فما يتضمنه هذا الحكم نجده بالتأكيد - مع الاختلاف فى الظروف والعصر والتوجهات - فى حالة **أفلوطين** Plotinus (٢٠٣ - ٢٦٩م) الفيلسوف المصرى الذى ولد وعاش فى قوص من صعيد مصر. ومع ذلك فهو لغه فلسفة وحضارة ينتمى للتراث الفلسفى والحضارة اليونانية فى عصرها المتأخر(٤). وهكذا الحكم ينطبق تمامًا على كل من عاش وتعلم وأبدع فى ظل الحضارة العربية الإسلامية من جنسيات وديانات ومذاهب مختلفة. فالفلسفة لغة وفكرًا هى حضارة أولا وليست دينًا ولا عرقًا.

ومن هذه المقدمة التى أظنها ضرورية من أجل تصحيح مغالطات بعض الباحثين الذين يردون كل ما هو فلسفى معرفى إلى ما هو سياسى أيديولوجى عرقى - ننتقل إلى دعوى الشرق أوسطية التى ينسب لها **بيرمان** إبداع الفيلسوف العربى المسلم قاضى قرطبة **أبى الوليد ابن رشد**؛ والتى رددها أربع مرات فى دراسته (٥).

ولنناقش هذه القضية تاريخيًا وسياسيًا وحضاريًا. فتاريخيًا عاش **ابن رشد** فى ظل دولة الموحدين، وقد قام بعملة الفلسفى - كما نعلم جميعًا - انطلاقًا من رغبة السلطان **أبى يعقوب يوسف أبى محمد عبدالمؤمن** المتفتح للفكر الفلسفى والذى أراد تلخيص أفكار **أرسطو** وتقريب أغراضها وتوضيحها فى لغة عربية مفهومة. وفى ظل هذه الدولة التى عاش فيها قاضى قرطبة وقدّم أعظم أعماله فى النصف الثانى من القرن الثانى عشر الميلادى عاش غيره من جنسيات وديانات مختلفة - وفى أوقات وعصور مختلفة - وعملوا فى ظل هذه الحضارة التى فكرت ونطقت وكتبت بالعربية.

وسياسيًا لم تكن فى هذا النطاق الجغرافى سوى هذه الدولة - بامتدادها وإنجازاتها - والتى دان لها جميع رعاياها بالولاء، وبلغ من تسامحها أن ارتفعت فيها إلى جانب الفلاسفة العرب أسماء غيرهم من جنسيات وديانات مختلفة، الذين دارت كتاباتهم حول المشكلات الفلسفية نفسها وطرحوا للبحث والنقاش القضايا نفسها، سواء تعلقت بالميتافيزيقا والإلهيات أو الفيزيقا (الطبيعيات) أو العلم المدنى (الأخلاق والسياسة)، وإن كنا لانجد اختلافا كبيرًا يذكر - وهذا طبيعى - فيما يتعلق بالطبيعيات والسياسة والأخلاق، ومع ذلك فإننا فى مجال الإلهيات، - وهو مجال الاختلاف فى كتابات الفلاسفة - فإننا نجد أن المشكلات التى طرحها علم الكلام الإسلامى والتى ناقشها الفلاسفة العرب كانت هى الصيغ التى نسج على منوالها الفلاسفة والشراح غير المسلمين ممن عاشوا فى ظل هذه الحضارة.

الخلاصة أنه لم يكن هناك ما يسمى بالحضارة العبرية، وليس ثمة سوى الحضارة العربية الإسلامية. فكيف يجوز لباحث ما أن يجعل من هذه الحضارة العربية لغة والإسلامية عقيدة حضارة شرق أوسطية؟ ألا يعدّ ذلك تجاوزًا للحقيقة والتاريخ، ونقلا للفكر الفلسفى إلى المستوى الأيديولوجى والسياسى؟ والذى يتضح فى هذا السعى المسعور لرد معظم الإنجازات الحضارية المختلفة للشعوب العربية علمية كانت أم أدبية، فنية كانت أم آثارًا تاريخية إلى ما يطلق عليه حاليًا - وهو مسمى وليد هذا العقد أو قبله بقليل - الشرق أوسطية، سعيًا وراء تفريغ هذه الحضارة من تاريخها وإبداع أبنائها. وبالمماثلة هل يمكن أن نطلق على الحضارة الحالية فى أسبانيا الحضارة؛ المسيحية أو الإسلامية أو اليهودية، أو نجعلها جزءًا من الحضارة الأوروبية أو حضارة أمريكا اللاتينية، إنها الحضارة الأسبانية وما ينطبق على الحضارة الأسبانية حديثًا ينطبق على الحضارة العربية.

وعلى ذلك يمكن القول إن **ابن رشد** وإن كان قد ترجم وعرف فى اللاتينية والعبرية وغيرهما من اللغات هو فيلسوف عربى حضارة ولغة وإبداعًا. فماذا قدم لنا هذا الرائد الكبير فيما يتعلق بالحكمة العملية أى الأخلاق والسياسة؟

تتعدد وجهات نظر الباحثين فى تقييم إنجاز **ابن رشد**: بين من يقصر جهد الفيلسوف على جانب واحد فقط؛ هو جانب الشارح متغافلين عن إسهاماته



الأخلاقي والسياسي عند ابن رشد

الفكرية المتعددة فى مجال الفقه والطب والفلسفة التى نجدها خارج شروحه على **أرسطو** فى: **التهافت والمناهج وفصل المقال**(٦)، بل يتغافلون أيضًا عن فلسفته التى بثها فى ثنايا هذه الشروح؛ **فابن رشد** فى تعامله مع التراث الفلسفى اليونانى يتجاوز ليس فقط بعض الترجمات العربية غير الدقيقة لأعمال **أرسطو**، ولاشروح السابقين عليه التى خلطت كتابات المعلم الأول بغيرها من أراء بل أيضًا عن فهمه لمعنى الشرح والتفسير الذى ينطلق فيه **ابن رشد** من الفلسفة بمجالها الرحب ليقدم لقارئه أمثلة واستشهادات نابعةمن واقع البيئة والتاريخ والأدب والفقه العربى الإسلامى(٧).

وهناك من يقصر هذا الفلسفة على المدرسة الرشدية اللاتينية التى هى فى زعمهم الجانب الأكثر إشراقًا، والذى يعلى من عقلانية **أبى الوليد** متغافلين عن حقيقتين أساسيتين هما: **أولا**، أن اللاتينية تيار فلسفى دينى آخر يهاجم الفيلسوف ويستبعده من مجال الدراسة، مقابل ذلك التيار الرشدى اللاتينى الذى يواصل ويؤصل فلسفته. **والحقيقة الثانية**، أن الرشدية العربية - إذا جاز هذا التعبير - والتى تقصد بها الدراسات العربية الوسيطة والحديثة فى فلسفة **ابن رشد**، لم تتنكر دائما لحقيقة فلسفة **أبى الوليد** بل دفعت بها فى أحيان عديدة إلى الأمام، وإذا كان الفيلسوف قد استبعد أحياناً فى عصره وبعد محنته فإننا فى عصورنا الحالية نجد الدعوة الرشدية العقلانية قائمة فى أعمال الأساتذة العرب المعاصرين ويكفى أن نشير إلى جهود **محمود قاسم والأب جورج قنواتى وحسن حنفى وزينب الخضيرى، ومحمد عمارة** - فى مرحلته المبكرة - **وعبدالمجيد الغنوشى** الباحث التونسى المدقق والذى ينقل لنا أعمال **ابن رشد** اللاتينية إلى العربية **والجابرى ومحمد المصباحى وجمال الدين العلوى** الذى فاق اهتمامه **بابن رشد** درسًا وتحقيقاً اهتمام أقرانه، والقائمة تطول إذا ذكرنا جهود **ماجد فخرى وعلى زيعور** وغيرهما(٨).

وسوف نختار جانباً واحداً من جوانب الفيلسوف ربما لم يحظ من وجهة نظرنا بالدرس الكافى من جانب الباحثين، وهو جانب الحكمة العملية بلغة القدماء، أو الأخلاق والسياسة بلغتنا المعاصرة، وهو إسهام ينبغى تحليله ودراسته. والسؤال ما هى مصادرنا فى دراسة هذا الجانب الأخلاقى السياسى؟ أو بتعبير أدق ما هى إسهامات **ابن رشد** فى مجال الحكمة العملية، والعلم المدنى؟

قدم **ابن رشد** فى **«بداية المجتهد ونهاية المقتصد فى الفقه»**، كتاباً فى الحكمة العملية فهو هنا فقيه يستخدم أدواته المنهجية بإتقان لكنه يخصص هذا العمل للعوام والجمهور وليس لأهل الفلسفة من ذوى الاختصاص. وفى مجال تعامله مع التراث اليونانى الفلسفى قدم لنا ثلاثة أعمال، الأول **«جوامع سياسة أفلاطون»**، وبه استعاض عن شرح كتاب «السياسة» **لأرسطو**، الذى لم يترجم للعربية، بشرح كتاب **أفلاطون** «السياسة» المعروف «بالجمهورية»، والذى يتناول فيه العلم المدنى بشقيه السياسة والأخلاق. وهذا الشرح، للأسف، مفقود فى العربية، وإن كانت له ترجمات متعددة فى اللغات المختلفة نذكر من ترجماته الإنجليزية ترجمة روزنتال R. Rosenthal, Averroes' Commentary on Plato's. Republic 1966 وترجمة رالف لرنر R. Lerner: Averroes on plato's Repulic, cornell uni.prey1974 وهى الترجمة التى نعتمد عليها فى بحثنا هذا (٩). كما شرح كتاب «الأخلاق» **لأرسطو** والكتاب فى ١١٧٦م الأصلى حفظت ترجمته العربية (١٠) وفقد شرح **ابن رشد** عليه بالعربية وحفظت ترجمته العبرية ضمن مخطوطات جامعة كمبردج من عمل **شيموئيل ين يهودا المرسيلى** وهى التى يعتمدها **لورنس بيرمان** فى أبحاثه وتحقيقه للكتاب، بالإضافة إلى ترجمتين لاتينيتين الأولى من وضع **رناردفلتيشانو** ١٥٦٢م والأخرى من وضع **هرمان الألمانى** Hermann l'Allemand ١٥٧٥م وقد نشرت الترجمة الأولى ضمن مؤلفات **أرسطو** بشروح **ابن رشد** فى فرنكفورت بألمانيا ١٩٦٢ (١١). وبالإضافة إلى ذلك نشير أيضًا إلى شرحه لكتاب «الخطابة» الذى يتناول فى فقرات عديدة من المقالتين الأولى والثانية قضايا الأخلاق المختلفة؛ الخير والشر، اللذة والسعادة، الفضيلة والعدالة، الصفات والأحوال الخلقية (١٢). والجدير بالبيان أن كلا من الترجمة العربية للخطابة، (١٣) وشرح

ابن رشد عليها حفظتا في العربية وحققهما بدوى (١٤) كما حقق محمد سليم سالم تلخيص ابن رشد «للخطابة» (١٥) واعتماداً على هذه المصادر نستطيع أن نتعرف على الفكر الأخلاقي والسياسي عند ابن رشد.

في بداية جوامع سياسة أفلاطون يميز ابن رشد متابعًا في ذلك أرسطو بين أقسام العلوم الثلاثة العملي والطبيعي والإلهي، يدور العلم العملي أو الحكمة العملية على السياسة والأخلاق، حيث يقوم على الأفعال الإرادية وهو يختلف عن العلوم (أو الحكمة) النظرية بوجه عام من حيث الغاية فبينما تهدف هذه العلوم النظرية هدفًا محدداً هو المعرفة من أجل المعرفة فإن الحكمة العملية غايتها بالمعرفة بالعمل. وهو يقع في قسمين: الأول يتناول الملكات والأفعال الإرادية وصلتها بعضها ببعض، بينما يتناول القسم الثاني ترسيخ هذه الملكات في النفس حتى تصبح كاملة بحكم العادة والدربة (١٦) . ونود أن نشير منذ البداية أن جزءاً مهماً من سياسة النفس وسياسة المنزل أدرجه ابن رشد في مجال الفقه ونجده في كتابه «بداية المجتهد ونهاية المقتصد».

ونذكر من المقدمات التي ينبني عليها علم الأخلاق عند ابن رشد المقدمات التالية: إن الكمالات الإنسانية على أربعة أقسام هي: الفضائل النظرية Theoricol virtues والمعرفية (العقلية) Cogitatine والخلقية، أو العملية (الصناعات) إلا أن أسمى هذه الكمالات عنده هي النظرية التي تخضع لها بقية الكمالات الأخرى كما تخضع الصناعات أو الحرف الدنيا للعليا والمثل الذي يقدمه هو تسخير صناعة اللجامة بمعنى تركيب لجام الفرس(١٧).

والمقدمة الثانية التي تنبني عليها الأخلاق والسياسة وهي ضرورة الاجتماع البشري حيث يرى أن بلوغ الفرد جميع هذه الكمالات بمفرده أمر عسير، لذا احتاج الفرد إلى معونة غيره فالإنسان حيوان مدني بالطبع. وهو لايحتاج إلى غيره من أجل بلوغ الكمال فقط بل أيضًا من أجل البقاء فالاجتماع عند ابن رشد ضروري لكمال الإنسان وبقائه معًا وهذا هو موضوع العلم المدني أو السياسة، وهي القسم الرئيسي الثاني من العلم العملي(١٨).

وينطلق ابن رشد في فلسفته الأخلاقية من تعريف الفضيلة وعلاقتها بأقسام وقوى النفس. فهو يقسم النفس إلى عاقلة وغير عاقلة وغير العاقلة إلى غازية ونزوعية. ونشير في هذا الصدد أن هذا التقسيم نجده في الكتابات الأخلاقية العربية بدءاً من الكندي (ت٨٦٦م)(١٩). وابن سينا (ت ١٣٠٧)(٢٠). وغيرهما، وهو مستمد من أفلاطون. إلا أن فيلسوفنا في تلخيص كتاب «الأخلاق» لأرسطو على وجه الخصوص يلتزم في تصنيف الفضائل على المعلم الأول، وليس على أفلاطون أي أنه يقسمها إلى قسمين أساسيين: الفضائل العقلية والفضائل الخلقية ويعلي الأولى على الثانية: وهذه الفضائل الخلقية هي: الشجاعة، والعفة والسخاء والتواضع والصدق والمحبة وكبر الهمة والعدالة. بينما الفضائل العقلية عنده تتمثل في: العقل البديهي (الفطري)، التعقل العلم اليقيني، الحكمة. إن ابن رشد هنا ـ ومعه الفارابي ـ يختلف عن بقية الفلاسفة الأخلاقيين العرب فهو يتابع في تقسيمه للفضائل الخلقية الرئيسية والفرعية أرسطو خاصة في الكتاب السادس من «الأخلاق النيقوماخية»، بينما بقية الفلاسفة العرب أو معظمهم خاصة الكندي ومسكويه الذين يتابعون في تقسيمهم للفضائل الخلقية الأسس المشائية والرواقية المتأخرة حيث يقدمون لها تبويباً مختلفاً(٢١).

والموضوع الثاني الذي يتناوله ابن رشد في علم الأخلاق هو موضوع السعادة التي تمثل مبحثًا مهمًا لدى الفلاسفة العرب، وهم في ذلك يتابعون أرسطو، فالسعادة هي الخير الأسمى الذي يهدف إليه البشر والسبيل إليه هو الفضائل الخلقية والفضائل النظرية وعلى هذا فالنظر العقلي هو الوسيلة التي نصل من خلالها إلى تحقيق هذا الخير الأقصى أو السعادة وما الأفعال الإنسانية المختلفة أو الخيرات الأخرى من ثروة وصحة وجاه وكفاح عسكري وكل نشاط إنساني سياسي أو اجتماعي وسيلة وأداة لبلوغ هذه الغاية. وهنا نشير مرة أخرى إلى اختلاف ابن رشد عن بقية الفلاسفة العرب خاصة الفارابي الذي رأى أن هذه السعادة يتوصل إليها الإنسان عن طريق الاتصال بالعقل الفعال. ويبين لنا



الأخلاقى والسياسى عند ابن رشد

ماجد فخرى فى دراسته عن «فلسفة ابن رشد الأخلاقية» اختلاف **ابن رشد** عن أسلافه فى مسألة الاتصال حيث يرى **ابن رشد** أن الاتصال هو أن ندرك بالفعل شيئاً مجرداً بالكلية، ماهيته أنه جوهر مفارق، وأنه فى نفسه عقل بالفعل، أى العقل الفعال، بينما فى تعليقه على الفصل السابع من الكتاب العاشر من «نيقوماخيا» يكتفى بالقول ـ متابعاً **أرسطو** ـ إن موضوع الإدراك الأخير هو التأمل فى أفضل الأشياء وهى الأشياء الإلهية دون إشارة إلى العقل الفعال. ويرى **فخرى** فى ذلك التردد تأرجحا بين مذاهب أسلاف **ابن رشد** المستمدة من الأفلاطونية المحدثة وبين مذهب **أرسطو** كما فسره **الإسكندر الأفروديسى**» ويخلص **فخرى** من ذلك إلى أن الخوض فى مسألة الاتصال ـ وإن كانت من قضايا نظرية المعرفة ـ فهى تعد من القضايا الأخلاقية عند الفلاسفة العرب؛ خاصة الذين تأثروا بالأفلاطونية المحدثة حيث اعتبروا الترقى فى معارج العلم النظرى المؤدى إلى الاتصال بالعقل الفعال سبيلا من السبل المفضية إلى السعادة وهى المطلب الأخير عندهم وأيضا عند **أرسطو**،وإن **ابن رشد** على الرغم من تجاوزه مذهب الصدور الأفلاطونى المحدث فى الإلهيات والكوزمولوجيا فهو لم يتحرر منه تماماً فى مجال نظرية المعرفة والأخلاق(٢٢)».

الأخلاق والسياسة إذن عند **ابن رشد** قسمان من علم واحد، هو العلم العملى، ومن هنا فهو يتناول فى جوامع سياسة **أفلاطون** بعد الحديث عن الفضائل إمكانية تأصيلها فى النفوس حتى تتعاون فيما بينها من حيث هى المدخل إلى علم السياسة ولذلك طريقان: الإقناع والإكراه وبالطبع وسيلة ذلك الطرق الخطابية والشعرية للجمهور والبرهانية للفلاسفة. ويحدد لنا الأسس الكبرى فى السياسة فى عدة مقولات وهى: إن الإنسان مدنى بالطبع، وإن احتياجاته تتنوع ويستحيل توفيرها دون تعاون ومشاركة الآخرين، فالصناعات تتكامل داخل المدينة. وهنا يوازى بين قوى النفس داخل الإنسان والطبقات داخل المدينة، حتى ينتقل إلى ضرورة التربية أو غرس الفضائل فى النفوس ووسائل ذلك، ويعرض للرئيس الفيلسوف صفاته وكيفية اختياره والمدينة الفاضلة والمدن الناقصة. بحيث يمكننا القول فى النهاية إن **ابن رشد** فى فلسفته السياسية كان أكثر ارتباطاً **بأفلاطون** وهو يختلف فى تصوره للمدينة المثالية عن **الفارابى** اختلافاً كبيراً بحيث يمكننا القول إنه كان أقرب لصاحب الجمهورية من صاحب آراء أهل المدينة الفاضلة. ■(٢٣)

الهوامش والملاحظات والمراجع

١ ـ د. عبدالرحمن بدوى: دور العرب فى تكوين الفكر الأوروبى منشورات دار الآداب، بيروت ١٩٦٥.

2- L.V. Berman: Ibn Rushd's Middle Commentary on The Nicomachean Ethics in Medieral Hebrew literature paris 1978.

٣ ـ قدم لنا بيرمان عدة دراسات مثل: ابن باجة وابن ميمون، رسالة دكتوراه الجامعة العبرية ١٩٥٩، ونسخة منقحة للترجمة العبرية لشرح ابن رشد الوسيط على الأخلاق النيقوماخية، المجلد التذكارى الخامس والسبعون، المجلة النقدية اليهودية فلادليفيا ١٩٦٧، من اليونانية إلى العبرية؛ **شموئيل بن يهودا** المرسيلى فيلسوف ومترجم من القرن الرابع عشر، فى الدراسات اليهودية فى العصور الوسطى وعصر النهضة، نشره أ. التمان، كمبردج مارس ١٩٦٧، ومقتطفات من النسخة العربية المفقودة لشرح ابن رشد الوسيط على الأخلاق إلى نيقوماخوس، مجلة أورونيس ١٩٧٦، والعمل المشار إليه «أثر شرح ابن رشد الوسيط لكتاب الأخلاق إلى **نيقوماخوس** فى الأدب العبرى فى العصور الوسطى»، وغيرها.

٤ ـ كان **أفلوطين** المفكر الأكثر تمثيلا للقرن الثالث الميلادى لأنه جمع فى شخصه أرفع تقاليد العالم القديم. فقد كان مصرياً بدمه، سكندرياً بتربيته الفلسفية رومانياً بمدرسته التى ازدهرت حسب تعبير القديس أوغسطين فى روما من عام ٢٤٤ ـ ٢٦٩ ولكن يونانى بأفكاره إذ لم يقع تحت تأثير الثقافة الشرقية.

(٥) بيرمان: أثر شرح ابن رشد الوسيط على الأخلاق إلى **نيقوماخوس** فى الأدب العبرى الوسيط صفحات ٢٨٨ ـ ٢٨٩ ـ ٢٩٠.

٦ ـ يمكن الرجوع إلى أعمال ابن رشد التالية:

ـ «تهافت التهافت»، نشرة موريس بويج، دار المشرق، بيروت ١٩٣٠.

ـ **«الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة»**، نشره محمود قاسم، الأنجلو، المصرية ١٩٥٥.

ـ «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال»، تحقيق د. محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٦.

٧ـ راجع الدراسة التى قدمها د. حسن حنفى بعنوان ابن رشد شارحاً أرسطو فى أعمال مؤتمر ابن رشد بالجزائر، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، الجزائر عام ١٩٧٨ وأعاد نشرها فى كتابه دراسات إسلامية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨١ ص ٢١٩ـ٢٧٢. وقد جاء فى دراسة ألكسندر اغناتكو «بحثاً عن السعادة: الأفكار الاجتماعية السياسية فى الفلسفة العربية الإسلامية» أن هذه الشروح على تركة أرسطو الفلسفية الغنية كانت تكفى وحدها لتخليد اسم صاحبها. وأن الشروح كانت فى عديد من الحالات فرصة ملائمة لبسط الفيلسوف لآرائه الذاتية حول المسائل الفكرية والعلمية الملحة ص ١٦٩.

٨ـ تحتاج جهود وتفسيرات العرب المعاصرين لفلسفة ابن رشد إلى دراسة مستفيضة تستهدف بيان الجهود العلمية الجادة بعيداً عن التوظيف الأيديولوجى والضجيج الإعلامى للأعمال السطحية عن الفيلسوف. وفى مقدمة هذه الجهود أعمال محمود قاسم ودراسات كل من الأب قنواتى وحسن حنفى وزينب الخضيرى وكذلك أعمال عبدالمجيد الغنوشى ومحمد المصباحى وجمال الدين العلوى الذى حقق عدداً من أعمال ابن رشد مثل «السماء والعالم» و«رسائل فى العلم الطبيعى» وقدم عملاً مهماً عن «المتن الرشدى» يعد من أهم الأعمال حول ابن رشد والذى يستحق إشارة خاصة كذلك عمل ماجد فخرى وعلى زيعور «البحث فى تقنية الخير عند ابن شد فى كتابه الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة التعاملية»، دار الطليعة بيروت ١٩٨٨.

9- Averroes on plato's Republic, translated with on introduction and Notes By Ralf lerner, Cornell uni., press Ithaca and London, 1974,

١٠ـ أرسطو: الأخلاق ترجمة إسحق بن حنين، حققه وشرحه وقدم له عبدالرحمن بدوى، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٩.

١١ـ يقدم لنا الدكتور جورج شحاته قنواتى فى كتابه مؤلفات ابن رشد بياناً بأعمال ابن رشد السياسية والأخلاقية فى اللغات غير العربية فيذكر لنا ترجمة هرمان الألمانى Hermann L' Allemand وترجمة روبير جروستيت وكذلك ترجمة شموئيل بن يهودا المرسيلى شرح ابن رشد كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس وكذلك جوامع سياسة أفلاطون وترجمة تودروس تودرس الأزل Todras todrasid' Arles لكتاب الأخلاق. كما يشير قنواتى للدراسات المختلفة التى قدمت حول الأخلاق والسياسة عند ابن رشد مثل:

- Brttman, Martin A. : practical, Theoretical, and maral superioritty in Averroes in stud. int. Filos, T3, 1971,pp 47 - 45

- Gruzy Hernandez (Migual) Etica e politica na filosofia Averrais in Rev-portig - Filos t. 17, 1961 pp 127 -150

ومن أبحاث ندوة باريس حول ابن رشد فى سبتمبر ١٩٧٦ يذكر أبحاث لورانس بيرمان أثر الشرح الوسيط لابن رشد لكتاب الأخلاق فى الأدب العبرى فى القرون الوسطى ودراسة شلوموبينس Schlomo Pines الفلسفة فى تدبير المجتمع الإنسانى حسب ابن رشد. ومحسن مهدى: الفارابى وابن رشد: بعض ملاحظات على شرح ابن رشد لجمهورية أفلاطون. وتوليد جويجورى الرشدية ومذهب الأصل السياسى للأديان. وفى ندوة روما (إبريل ١٩٧٧) نشير إلى بحث ماريو جرينياسكى: دراسة بعض نصوص من «الشرح» قد تكون قد أثرت فى تكوين رشدية سياسية.

١٢ـ يتناول ابن رشد فى تلخيص «الخطابة» الموضوعات التالية فى تلخيص معانى المقالة الأولى:

ـ الغاية فى المشورة؛ الخير الأسمى وأجزاؤه
ـ فى الخير والنافع.
ـ مواضع تمييز كبير الخير وصغيره.
ـ أنواع الدساتير: عددها وطباعها والغاية من كل منها.
ـ القول فى المدح والذم والجميل والقبيح والفضيلة والرذيلة.
ـ القول فى الشكاية والاعتذار.
ـ الأمور النافعة.
ـ من هم الذين يسيئون؟ وما نوع إساءتهم، وإلى من؟
الأفعال الجائرة والعادلة.
كيف نعرف أن فعلاً أعدل من فعل؟

ومن فقرات المقالة الثانية:

ـ القول فى الغضب ومثيرى الغضب والغضاب ودواعى الغضب.
ـ القول فى المسكنات للغضب
ـ القول فى الصداقة والمحبة.
ـ القول فى الخوف والأمن والشجاعة.
ـ القول فى الحياء والخجل.



ـ القول فى إثبات المنة وشكرها.
ـ فى الاهتمام.
ـ فى النقمة.
ـ القول فى الحسد، القول فى الغبطة.
ـ القول فى الأسى والأسف؛ القول فى الخلقيات.
ـ الأخلاق: القول فى أخلاق الشباب.
ـ القول فى أخلاق الشيوخ.

١٣ ـ أرسطو: الخطابة، الترجمة العربية القديمة، تحقيق د. عبدالرحمن بدوى.

١٤ ـ ابن رشد: تلخيص الخطابة حققه وقدم له عبدالرحمن بدوى، وكالة المطبوعات.

١٥ ـ ابن رشد: تلخيص الخطابة تحقيق د. محمد سليم سالم، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة ١٩٦٧.

16 - Lerner: Averroes on plato's Republic, p. 3

17 - Ibid' p.5.

١٨ ـ الموضع السابق.

١٩ ـ راجع دراستنا الأخلاق عند الكندى، أعمال مؤتمر عيد العلم الخامس والثلاثين دمشق ٥ ـ ١١ نوفمبر ١٩٩٤.

٢٠ ـ انظر دراستنا «الأخلاق عند ابن سينا»، مجلة دراسات إسلامية الجامعة الإسلامية بباكستان، إسلام آباد، عدد خاص.

٢١ ـ راجع مقدمة كتاب ماجد فخرى: «الفكر الأخلاقى العربى». الدار الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ط ٢ عام ١٩٨٦ ص ٩ ـ ١٤.

٢٢ ـ ماجد فخرى: «فلسفة ابن رشد الأخلاقية»، أعمال مؤتمر ابن رشد بالجزائر، ١٩٧٨ ص ٧ ـ ٨.

٢٣ ـ على زيعور: «الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة التعاملية»، دار الطليعة بيروت ١٩٨٨ ص ٤٢٧ ـ ٤٧٠.

الهرطقة والاضطهاد، والفاتيكان يفصل أسقفا فرنسيا

رمسيس عوض

الهرطقة والاضطهاد الدينى فى الغرب المسيحى

ظهرت بوادر الهرطقة فى أوروبا الغربية فى أواخر القرن العاشر حيث تم اكتشافها فى رافينا بإيطاليا نحو عام ١٩٧٠م ثم فى أسقفية شالون - سير - مارن فى فرنسا نحو عام ألف ميلادية. ثم أخذت الهرطقة تشتد فى القرن الحادى عشر ولكنها لم تستفحل بصورة تنذر بالشر إلا فى القرن الثانى عشر. والملاحظ أن الهرطقة لم تقتصر على طبقة اجتماعية دون الأخرى فقد انتشرت بين النبلاء والفلاحين على حد سواء وبين العلماء والدارسين والجهلة والأميين كما أنها انتشرت بين رجال الدين والعلمانيين.

ولم يقتصر انتشار الهرطقة فى أوروبا على دولة دون الأخرى فقد انتشرت كما سوف نرى فى فرنسا وإيطاليا وأسبانيا لتنتقل بعد ذلك إلى دول البلقان وشرق أوروبا.

ويختلف الدارسون فى تفسير ظاهرة الهرطقة فبعضهم يرى أنها بدأت كتعبير عن رغبة الكثيرين المتأججة فى استئصال شأفة الفساد التى تفشت بين رجال الأكليروس، فى حين يرى بعضهم الآخر أنها بدأت كنوع من الململة الاجتماعية، واحتجاج من جانب الفقراء على ظلم النبلاء لهم. فقد نشأت الهرطقة فى مجتمعات ازدهر فيها النظام الإقطاعى.

اتخذت الهرطقة فى القرنين الحادى عشر والثانى عشر عدة أشكال بعضها لايتعارض مع صحيح الدين على الإطلاق، مثل الزهد والتقشف والإصرار على الطهر والعفاف إلى جانب معاداة رجال الأكليروس والامتناع عن الزواج، وعن تناول بعض الأطعمة وخاصة اللحوم وأيضاً الامتناع عن تقديس الصليب وعبادة القديسين والازورار عن المعمودية والعهد القديم وإنكار الثالوث والإيمان بعدم جدوى بناء الكنائس ودفع العشور.

وبوجه عام أثارت هذه الهرطقات غضب رجال الأكليروس وانزعاجهم فطالبوا بالقصاص من المهرطقين باستثناء قلة ضئيلة من رجال الكنيسة آمنت بضرورة التسامح معهم مثل «وازو أسقف لييج» بفرنسا. ويؤكد ثقات الباحثين أن الثنائية التى اتسمت بها هرطقة القرن الحادى عشر ليست الثنائية نفسها التى اتسمت بها الهرطقة المانية لأن ثنائية الأولى ثنائية أخلاقية تنهض على الإيمان بالطهر والنقاء وبالتعارض التام بين شهوات الجسد وسمو الروح، فى حين أن ثنائية الثانية ثنائية كونية



تنهض على الإيمان بأن هناك صراعاً أبدياً لايكف ولاينتهي بين قوى الشر وقوى الخير وبين قوى الظلام وقوى النور التي تحكم العالم الذي نعيش فيه. فهو صراع فلسفي وميتافيزيقي وليس ذلك الصراع الأخلاقي الذي يستقر داخل النفس البشرية بين شهوات الجسد والتشوق الروحي نحو المثالية والكمال. والجدير بالذكر أن معظم الهراطقة في القرن الحادي عشر كانوا أناساً بسطاء استفزتهم ممارسات الكنيسة الخاطئة وفساد الأكليروس.

وتتجلى رغبة مهرطقي القرن الحادي عشر في إصلاح أحوال الكنيسة في حركتين شعبيتين من حركات الهرطقة ركزتا جل اهتمامهما على مطالبة رجال الأكليروس بالامتناع عن الزواج والاتجار بالوظائف الكهنوتية. ورغبة منه في إصلاح حال الكنيسة المائل في مدينة ميلانو قام البابا جريجوري بمساندة حركة شعبية مهرطقة تعرف باسم الباتاريا (ومعناها حزب الإصلاح) فضلا عن أن أسقف كامبراي ألقى في عام ١٠٧٦ القبض على رجل اسمه «داميهر دوس»، وألصق به تهمة الهرطقة لا لشيء إلا لأن هذا الرجل كان شديد التحمس للإصلاحات التي أراد بابا روما إدخالها على الكنيسة الكاثوليكية، ولأنه كان يهاجم بضراوة بيع وشراء الوظائف الكهنوتية. والجدير بالذكر أن المصادر الخاصة بالهرطقة في أوروبا في القرن الحادي عشر نادرة. ويفسر الباحثون سبب ندرتها لارتباطها الوثيق بحركة الإصلاح الديني التي تزعمها بابا روما لتطهير كنيسته مما علق بها من أوشاب. فقد استطاعت هذه الحركة الإصلاحية البابوية بزمن ما أن تستوعب عداوة المهرطقين للفساد المستشري بين رجال الدين، بحيث أصبحت هذه العداوة جزءاً لايتجزأ من حركة الإصلاح الكنسي الذي تبناه آنذاك بابا روما.

ويذهب الدارسون إلى وجود علاقة بين ظهور الهرطقة على نطاق واسع في الغرب في القرن الحادي عشر وبين التغيرات المهمة التي بدأت تطرأ على المجتمع الإقطاعي الأوروبي ومن بين هذه التحولات الاجتماعية نشأة كثير من القرى والمدن المستحدثة. فضلا عن أن التطورات الاقتصادية التي طرأت على الحياة في القرون الوسطى وزيادة النشاط التجاري أديا إلى شق الطرق الجديدة وتعبيدها، الأمر الذي ساعد على سهولة انتقال الهرطقات من مكان لآخر وانتشارها على نطاق واسع بالمقارنة بالماضي.

أما هرطقات القرن الثاني عشر فيرجع ذيوعها إلى جاذبية الداعين لها. ففي الفترة بين عام ١١٠٠ وعام ١٦٤٠ تزعمت بعض الشخصيات القوية والمؤثرة حركات شعبية مهرطقة مثل «ترانشيلم» في البلاد الواطئة (هولندا وبلجيكا) و«هنري» من لوزان الذي بدأ نشاطه في «لي مان» ثم نقل نشاطه إلى البلاد الواقعة في جنوب فرنسا و«بيتر» من برويز بالقرب من منطقة التقاء نهر الرون بالبحر. وكذلك ظهرت في فرنسا هرطقات أخرى بالقرب من سواسون وتريز. وفي منتصف القرن الثاني ظهرت هرطقة على يد «أيدو» في منطقة بريتاني. ولم تقتصر الهرطقة على فرنسا. ففي روما تزعم «أرنولد» من بريشيا حركة هرطوقية قوية انتقلت إلى الجنوب الفرنسي مثل كولوني ولييج وباتت تهدده حيث ظهرت الهرطقة الكاثارية (أو التطهيرية) التي تعتبر واحدة من أخطر الهرطقات في العصر الوسيط على الإطلاق. وباستثناء الحركة الكاثارية كان قادة الهراطقة هم القساوسة والرهبان والكهنة الذين اعتمدوا في دعوتهم على نفر من العلمانيين البارزين من غير رجال الأكليروس. ولم تكن هذه الهرطقات مجرد تجمعات محدودة العدد بل حركات شعبية كاسحة. فضلا عن أن هؤلاء المهرطقين رغم اختلافهم وتنوعهم لم يحاولوا الانتظام في ملل مستقلة ونحل منفصلة، إذ كانت الخلافات اللاهوتية لاتهمهم في قليل أو كثير، بل كانوا يجتمعون على شيء واحد هو الإصرار على مفاسد الكنيسة ومباذلها. وكانوا جميعاً تحدوهم الرغبة في إصلاح ما اعوج من أحوالها.



ومعنى هذا أن السخط على أحوال الكنيسة المتردية هو الشيء الوحيد الذي كان يحركهم. فلا غرو إذا رأيناهم يعبرون عن طائفة من الأفكار الصادمة لمشاعر عامة المسيحيين بوجه عام ورجال الأكليروس بوجه خاص مثل القول بعدم جدوى بناء الكنائس والتشكيك في تكريس الأضحية ورفض دفع العشور. وساءت سمعة المهرطق «بيتر» في برويز لأنه تجرأ على الصليب، وطالب بعدم تقديسه، ويقال إن المهرطقين «ترانشيلم» و«هنري» كفرا كل مسيحي لايتبعهما. ورفض المهرطقون التناول على يد أي قسيس عرف بشرهه أو سوء خلقه.

فحتى يكون سر التناول مقدساً لابد أن يأتي من رجل دين تقي وبار. وكان «أرنولد» من بريشيا من أشد هؤلاء الخوارج في الهجوم على رجال الأكليروس. وأنكر «بيتر» من برتوز والهراطقة القريبون من «تريز» سراً مهماً من أسرار الكنيسة هو تحول الخبز والخمر إلى جسد المسيح ودمه. كما أن الغالبية العظمى منهم آمنوا بعدم صحة المعمودية إذا حدثت في فترة الطفولة. وذهب هنري إلى أنه ليس من الضروري أن يعترف المسيحي بذنوبه للكاهن أو القسيس. ولكن هؤلاء المهرطقين اختلفوا فيما بينهم بشأن الزواج فالبعض حلله والبعض الآخر حرمه مثلما حرمه الهراطقة في المنطقة المجاورة لسواسون. ولكن المهرطق هنري شجع أتباعه من لي مان على الزواج دون أي تقديس من

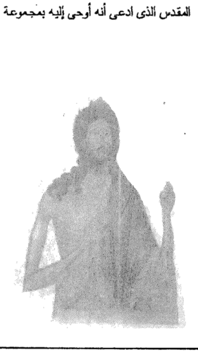
جـانبـه لرباط الزوجيـة أمـا الهـراطقـة فى كـولونى فـسـمـحـوا بالزواج فقط بين الذكـور البكر والإناث البكر. وأنكر كــثــيــر من المهــرطقين جـــدوى الصــلاة على أرواح الموتى. كـمـا أنكر هراطقـة كولونى وجـود المطهر الذى تؤمن به الكنيسة الكاثوليكية. والمثل الأعلى الذى احـتذاه كل المهـرطقين ووضـعـوه نصب أعـينهم هو طهـارة حـيـاة الرسل وبساطتها. وإنها لمفارقة لها العجب أن يصبح هذا المثل الأعلى الذى تحرقت جموع المسيـحـيين شوقاً إلى تحـقيـقه مـصـدر قلق وإزعـاج لا حد لهـمـا للسلطة الكنسـية. ولم يكتف المهـرطقون بالاقتداء بحياة الرسل بل أصروا على ضرورة الدعوة إليـها والتبشـير بها. ويفسر لنا هذا السر فى انتشار المهرطق المتـجول فى تلك الفترة الذى لايفتأ يجوب بقاع الأرض داعياً إلى حياة الطهر والنقاء. ومما زاد من البلبلة أن البـابا جـريجـورى السابع نفسـه (حوالى عـام ١٠٢١ ـ ١٠٨٥) ذهب إلى القول ببطلان التناول الذى يتم عن طريق قسيس فـاسـد أو فاسق. ورغم أن هذا البـابا تراجع فيما بعد عن هذ الرأى فقد كـان كفيلا بتشكيك قطاعات كبيرة من المسيحيين فى قيمة القداديس والتناولات التى يقوم بها قسيس سيئ الخلق. وكـان من الطبيعى أن يتجه كثير من المسيحيين إلى حياة الرهبنة والزهد والنسك فى هذا الجو المتفجر بالحماس الدينى.

قبل أن نتناول أبرز الهرطقات الغربية التى ظهـرت فى وقت مـبكر فى كل من إيطاليا وفرنسا وأسبانيا فى القرن الحادى عشر نبدأ بهرطقة وجدت استجابة من بعض الناس رغم غرابتها ورغم أنها ليست هرطقة بالمعنى المألوف. فـهـى نوع من الخـيـلاء والزهو الأدبى يذكرنا بغرور «فاوست» بعلمه الوفير، وقد ترك لنا المؤرخ «رالف جلابر» المعروف باسم «رالف الأصلع» سجلا بالهرطقات التى شاعت فى القرن الحادى عشر نوردها حسب ترتيبها الزمنى.

١ ـ نبدأ بهرطقة عالم متفقه فى علوم النحو اسمه «فيلجارد» يرجع تاريخها إلى عام ٩٧٠ تقريباً. ظهر «فيلجارد» فى ميناء ترافينا الإيطالى الواقع على بحر الأدرياتيك وادعى أن أكبر شعراء اللاتينية «فيرجيل» و«هوراس» و«جوفنتال» زاروه فى المنام وشكروه على سعة معلوماته ودقة معرفته بأدبهم الخالد ثم وعدوه بحفر اسمه فى لوح الخالدين ورأى فيلجارد أن أدب هؤلاء الشعراء العظام يستحق ما يستحقه الكتاب المقدس نفسه من احترام وتبجيل واكتشف «بطرس» أسقف رافينا هرطقته التى أخمدتها السلطات الكنسية بحد السيف.

غـيـر أن هذا لم يمنع من انتـقـال هذه الهرطقة ومثيلاتها من إيطاليا إلى أسبانيا عبر جزيرة سردينيا، ولكن الكاثوليك نجحوا فى التصدى لها بكل قوة وعزم.

٢ ـ وهناك أيضاً قصة «لوثارد» الفلاح المهرطق الآتى من قرية فيرتوس فى أسقفية «شالون سير مارن» الفرنسية ويرجع تاريخ هذه القصة إلى نحو عام ١٠٠٠م، ومفادها أن هذا الفلاح أصابه الإعياء من جراء يوم عمل شاق فى الحقل فغلبه النوم ورأى فى منامه سرباً من النحل يهاجمه بشراسة ويدخل جسده من الفتحات الحساسة فيه ثم ينطلق ليخرج من فمه كالصاروخ وهو يسومه مر العذاب بلدغاته ويصم أذنيه بطنينه الرهيب المزعج. وبدا له أن النحل يكلمه وينقل إليه أوامر ونواهى الكتاب المقدس الذى ادعى أنه أوحى إليه بمجموعة



من التصرفات الغريبة. فما إن عاد إلى بيته حتى طرد زوجته منه ثم ذهب إلى الكنيسه ليصلى فأمسك بالصليب وعليه صورة المسيح وقام بتكسيره أمام ذهول الفلاحين وأهل القرية الذين اعتقدوا أن مساً من الجنون قد أصابه. ولكن هذا المهرطق استطاع أن يقنع هؤلاء البسطاء بسلامة تصرفاته، وأن الله قد أوحى إليه بها. وليس من شك أن دعوته لهم بالامتناع عن دفع العشور قد راقت فى عيونهم وإلى جانب ذلك ذهب لوثارد فى هرطقته إلى حد القول إنه لا ينبغى علينا أن نصدق كل ما جاء على لسان الأنبياء، فبعض ماقالوه مفيد و بعضه الآخر غير مفيد. وكان فى الأسقفية أسقف عالم عجوز يدعى «جيبوين» تصدى لهرطقة الرجل وقام بدحضها وتفنيدها، الأمر الذى جعل أتباعه ينفضون عنه فانتحر هذا المهرطق بأن ألقى بنفسه فى بئر عميقة. ويقال إن الهرطقة البوجيميلية التى ظهرت فيما بعد تأثرت بأفكاره. ويقال أيضاً إن المهرطق «لوثارد» كان يعانى مرض الأرجوتية الذى تظهر بعض أعراضه فى شعور المصاب به بأن أعضاءه التناسلية تحترق. والجدير بالذكر أنه تكرر ظهور الهرطقة عدة مرات فى منطقة شالون «سير مارن».

٣ ـ ويوجد سجل لهرطقة انتشرت على نطاق واسع فى أورليانز الفرنسية عام ١٠٢٢ اشترك فى استحداثها والترويج لها عدد من العلماء والنبلاء ورجال الأكليروس. وتميزت هذه الهرطقة بالدعوة إلى الدوسيتية، أى الإيمان بأن تجسد المسيح وصلبه كان وهماً خادعاً وليس حقيقة واقعة. فضلا عن أنها تميزت بالتركيز على الحياة الروحية الخالصة، وقد ارتبطت هرطقة أورليانز بمبدأ عبادة الشيطان. وقد سجل وقائع هذه الهرطقة راهب اسمه «بولس» ينتمى إلى طائفة البندكتين. يقول الراهب بولس إنه فى عام ١٠٢٢ اتضح أن عشرة على الأقل من قساوسة الصليب المقدس فى مدينة أورليانز كانوا من أتباع المذهب المانى. وعبثاً حاول المسئولون عن الكنيسة إرجاعهم إلى صوابهم وإعادتهم إلى رشدهم فقد ركبوا رءوسهم وسدروا من غيهم فقام «روبرت»

ملك فرنسا بعزلهم من وظائفهم الكهنوتية ثم عاقبهم بالحرق. وكان هؤلاء المهرطقون من أتباع فلاح من بيرجورد ادعى القدرة على عمل المعجزات مستعينا فى ذلك برماد جثث بعض الأطفال حمله معه فى كل مكان يذهب إليه يعطيه لأى شخص فيحوله على الفور إلى واحد من أتباع المذهب المانى. وكان هؤلاء المهرطقون يعبدون الشيطان الذى تصوروه على هيئة إنسان حبشى ثم فى شكل ملاك من نور يأتيهم يومياً بالمال الوفير وكان هؤلاء الهراطقة يحرصون على إخفاء هرطقتهم ويتظاهرون بإخلاصهم للعقيدة المسيحية. وقد لجئوا إلى هذا التمويه بعد اكتشاف شبكة من «المانيين» فى تولوز وفى عدة أماكن أخرى مثل أكويتين، لدرجة أن كاهناً اسمه ثيوداتوس استطاع أن يخدع جميع المحيطين به رغم أنه كان من أشد الناس استمساكاً بهرطقته وبعد وفاته بنحو ثلاث سنوات اكتشف المسئولون عن الكنيسة هرطقته فقام أسقف «أودالريك» بإخراج جثته من قبره وألقى بها فى أرض فضاء للقمامة والمخلفات. والجدير بالذكر أن واحداً من العشرة المهرطقين الذين قام [illegible] بإحراقهم واسمه «لويز» كان أثيراً لديه وعزيزاً عليه، وأن هؤلاء المهرطقين ظلوا لآخر لحظة فى حياتهم مؤمنين بسلامة موقفهم، لدرجة أنهم كانوا مقتنعين تماماً بأن النار لن تؤثر فيهم، فقد أخذوا يتضاحكون عندما أوثقهم جلادوهم فى نعوشهم تمهيداً لإلقائهم فى النار التى التهمتهم جميعاً وتفحمت عظامهم.

ويستطرد «رالف جلابر» شارحاً الدور الذى لعبه النبيل «أريفاست» سليل دوقيات نورماندى فى كشف النقاب عن هرطقة أورليانز، كان هناك قسيس اسمه هريبيرت سافر إلى أورليانز لطلب العلم، ولكنه وقع فى شراك الهرطقة عندما تعرف باثنين من عتاة المهرطقين اسمهما «ستيفن» و«ليسوبوس». وحاول هريبيرت من جانبه أن يجتذب رينيه إلى الهرطقة وأدرك أريفاست خطورة الضلالة التى تردى فيها هذا الرجل فقام بإبلاغ الدوق «ريتشارد» بها ثم طلب إلى هذا الدوق أن يتولى تبليغ الملك «روبرت» بوجود سم الهرطقة الزعاف فى مملكته كما طلب أيضاً من الملك أن يؤيده فى مساعيه لتطهير البلاد منها، وبالفعل أمر الملك «أريفاست» أن يسافر بنفسه إلى أورليانز كى يقف على أسرار «هريبيرت» والمشتركين معه فى الهرطقة وفى الطريق إلى أورليانز قابل «أريفاست» قسيساً حكيماً ومتزناً اسمه «إيفرارد» فالتمس لديه المشورة فنصحه «إيفرارد» أن يداوم بالذهاب إلى الكنيسة والصلاة فيها، حتى يهديه الله إلى اتباع الأسلوب الأمثل فى التعامل مع هذه المشكلة، ونصحه «إيفرارد» أن يتظاهر بالاقتناع بآراء «هريبيرت» المهرطقة حتى اطمأن إليه وباح إليه بكافة معتقدات جماعته المخالفة لتعاليم الكنيسة الكاثوليكية، ومنها أن المسيح ليس ابن مريم العذراء، وأنه لم يتعذب من أجل البشر وأنه فى الحقيقة لم يدفن فى قبر كما أنه لم يقم من الأموات. وبالإضافة إلى ذلك ذهب مهرطقو أورليانز إلى أن المعمودية لاتطهر الإنسان من الذنوب وأن الخبز والخمر لايتحولان فى التناول إلى جسد المسيح ودمه.

وكان من عادة مهرطقى أورليانز أن يجتمعوا فى بعض الأمسيات فى بيت معين حيث يحمل كل واحد منهم فى يديه ضوءاً. ويظل المجتمعون ينشدون الأغانى والأهازيج حتى يخيّل إليهم أن شيطاناً فى صورة وحش



قد حل عليهم، عندئذ يسارع المجتمعون إلى إطفاء الأنوار التى بأيديهم وما إن يلفهم الظلام الدامس حتى تمتد يد كل رجل منهم إلى أقرب امرأة، سواء أكانت أماً أم أختاً أم راهبة، ويمارس الجنس معها دون أدنى شعور بالذنب، فإذا أدت هذه الممارسات الجنسية إلى إنجاب طفل فإنهم يحضرونه فى اليوم الثامن من مولده، ويشعلون ناراً عظيمة يلقون فيها بالطفل حتى يتحول إلى حفنة من الرماد عندئذ يأخذها المجتمعون ويحيطونها بكل مظاهر التبجيل والتقديس، وكأنها جسد المسيح. وكانوا يعطون جانباً من هذا الرماد إلى كل مريض على وشك الموت.

وبعد أن قام «أريفاست» بكشف أسرارهم وتبليغ الملك «روبرت» وزوجته الملكة «كونستانس» (١١٥٤ ـ ١١٩٨) عنهم اقتيد الجميع ومنهم «أريفاست» مكبلين بالأغلال إلى كنيسة الصليب المقدس، وهى الكنيسة نفسها التى كان القساوسة المهرطقون يمارسون فيها شعائر المسيحية التى تظاهروا بالإيمان بها.

وحضر الملك والملكة والأساقفة لاستجواب المهرطقين الذين كانوا على دراية عظيمة بالكتاب المقدس. ولكنهم حاوروا وداوروا مستجوبيهم الذين فشلوا فى الحصول على اعتراف منهم فواجههم «أريفاست» بحقيقة معتقداتهم فأسقط فى أيديهم، واضطروا إلى الاعتراف بهرطقتهم. وعلقوا على ولادة المسيح من العذراء مريم بقولهم إن مثل هذه الولادة لاتتفق مع سنة الطبيعة. ومن ثم فإنها تتنافى مع قوانين الخالق ومشيئته وعبثاً حاول الأساقفة إقناعهم بالتحول عن أفكارهم المهرطقة، فقد استمروا فى عنادهم وتحديهم وقالوا لمن يستجوبونهم: **«افعلوا بنا ماشئتم إن لنا ملكاً يحكم فى السماء، وسوف يرفعنا إليه ويجلسنا عن يمينه ويضع أكاليل الغار على رءوسنا»**. وأمام هذا التحدى الصارخ لم يجد الأساقفة مفراً من نزع ملابس الكهنوت عن القساوسة المهرطقين، وكادت جموع الشعب الغاضب تقتحم الكنيسة للفتك بهم بداخلها لولا أن الملكة كونستانس وقفت

بنفسها على الباب لتمنعهم من الدخول. وعندما مر المهرطق «ستيفن» كاهن اعتراف الملكة السابق أمامها ضربته بالعصا على إحدى عينيه ففقأتها، ولم يرجع عن ضلالة الهرطقة سوى قسيس وراهبة. واقتاد الحرس بقية المهرطقين خارج أسوار أورليانز حيث تم حرقهم. وكانت هذه الواقعة هى أول حادثة حرق فى أوروبا على مدار قرون طويلة، وذلك منذ إحراق البريسيليين المهرطقين عام٣٨٣ فى أفيلا بأسبانيا بتهمة ممارسة السحر، لأن الأعراف آنذاك كانت لاتجيز إعدام المهرطق، حتى ولو كان القانون الرومانى يجيزها، فى حين أنها أجازت إحراق السحرة. والجدير بالذكر أن التهتك الذى مارسه هؤلاء المهرطقين فى أورليانز يذكرنا بالتهتك الذى مارسته بعض الطوائف الغنوصية فى القرن الرابع الميلادى.

وتدل محاكمة الهراطقة فى أورليانز على أنهم لم يتعرضوا للتعذيب البدنى أو العقلى الذى تعرض له المهرطقون فيما بعد أثناء مثولهم أمام محاكم التفتيش، واللافت للنظر أن الهرطقة فى أورليانز بدأت على أيدى مجموعة من القساوسة ثم انتقلت خارج نطاق الأكليروس إلى بعض النبلاء وأفراد المجتمع من غير رجال الدين. ويميل بعض المؤرخين إلى الاعتقاد أن هذه الهرطقة ليست نابعة من فرنسا، ولكنها جاءت من المنطقة التى تعرف الآن باسم بلغاريا حيث انتشرت على أيدى المهرطقين البوجيميليين لتذاع بعد ذلك فى أرجاء الإمبراطورية البيزنطية. ورغم أن محاكمة المهرطقين فى أورليانز قد تكون لها أسبابها السياسية فليس هناك أدنى ريب فى صحة تهمة الهرطقة الموجهة إليهم.

هذه قصة أول إحراق للمهرطقين فى أوروبا فى العصر الوسيط.

(٤) وفى عام ١٠٢٥ ظهرت جماعة من المهرطقين الفرنسيين فى منطقة أراس كامبراى التى كان الأسقف «جيرار الأول» (١٠١٣ ـ ١٠٤٨) يرعى شئونها الدينية. ويبدو أن الأسقف ترامى إلى سمعه وجود هؤلاء المهرطقين أثناء إحدى زياراته للأسقفية فأمر بإلقاء القبض عليهم والزج بهم فى السجون. وكتب هذا الأسقف إلى زميله **روجر** أسقف **شالون** ينحى عليه باللائمة لفشله فى اكتشاف أمرهم وسهولة انخداعه بهم وتساهله معهم. ومن المعتقد أن هرطقة أراس ـ كامبراى نشأت أصلا فى إيطاليا على يد زعيم يدعى «**جوندولفو**» ثم انتقلت بعد ذلك إلى فرنسا وأمر الأسقف **جيرار** بسجن هؤلاء الهراطقة لمدة ثلاثة أيام على ذمة التحقيق تعرضوا فيها على مايبدو للتعذيب، كما أصدر هذا الأسقف تعليماته إلى جميع الرهبان والقساوسة فى أسقفيته بالصيام الانقطاعى يوماً كاملا على أمل أن يرجع هؤلاء المهرطقون عن غيهم وضلالهم. وبعد مرور ثلاثة أيام على الزج بهم فى السجن خرج الأسقف «جيرار» فى موكب مهيب بصحبته رؤساء الشمامسة حاملين الصلبان ونسخاً من الكتاب المقدس يتبعهم بقية الكهنة والشعب. وتوجه هذا الموكب الحافل المهيب إلى الكنيسة ليستمع إلى المحاكمة الرسمية لهؤلاء الهراطقة الذين اعترفوا بأنهم من مريدى «**جوندولفو**» وأتباعه، وألقى الأسقف «جيرار» محاضرة مستفيضة حول قواعد الإيمان الأصيل على مسامع الحاضرين، سواء أكانوا هراطقة أم من رجال الكنيسة. وأخذ الأسقف يقارع هراطقة «أراس ـ كامبراى» الحجة بالحجة فاستشعر منهم أنهم:



١ ـ ينكرون أهمية المعمودية لأن هذه المعمودية لاتمنع وقوع الطفل المتعمد فى الزلل فى قابل حياته.

٢ ـ أنهم ينكرون تحول الخبز والخمر إلى جسد المسيح ودمه.

٣ ـ أنهم ينكرون أن الكنيسة هى بيت الله.

٤ ـ أنهم ينكرون المذبح واستخدام البخور.

٥ ـ ويعترضون على استخدام أجراس الكنيسة.

٦ ـ ويزدرون مهنة الكهنوت.

٧ ـ وأيضاً يعترضون على دفن الموتى فى الأماكن المقدسة.

٨ ـ وعلى الصلاة على أرواحهم.

٩ ـ وينكرون جدوى التوبة.

١٠ ـ وجدوى الاعتراف.

١١ ـ وإنشاد الترانيم.

١٢ ـ وتبجيل الصليب وتقديسه.

١٣ ـ ويعترضون أيضاً على الزواج.

١٤ ـ وعلى صور المسيح على الصليب والقديسين لأنها من صنع البشر.

١٥ ـ فضلا عن اعتراضهم على التركيب الهرمى للكنيسة.

ويبدو أن الكنيسة الغربية فى القرن الحادى عشر واجهت مشاكل كثيرة بسبب مطالبتها رجال الأكليروس بالامتناع عن الزواج ومطالبة الناس العاديين من غير رجال الأكليروس بضرورة اكتفائهم بزوجة واحدة، الأمر الذى أثار ضيقهم وحنقهم واعتبروه تدخلا لامبرر له من جانب الكنيسة فى حياتهم الجنسية. فقد درج كثير منهم على اقتناء المحظيات والجوارى. ورغم أن الأسقف جيرار نفسه نادى بأن الزواج المسيحى الذى يرضى عنه الله يهدف فقط إلى إنجاب الذرية والأطفال ولايهدف إلى الانغماس فى شهوات الجسد، فإنه اعترض على دعوة المهرطقين فى أراس ـ كامبراى إلى نبذ الزواج تماماً. والجدير بالذكر أن موقف هؤلاء المهرطقين المعادى للكنيسة

كان نتيجة إيمانهم بأن الفرد مسئول مسئولية مباشرة عن ممارسة الفضيلة. فضلا عن أن هذا العداء للنظام الكنسى أصبح ظاهرة يتسم بها الخارجون على الكنيسة فى القرنين الحادى عشر والثانى عشر. والجدير بالذكر أيضاً أن هراطقة أراس ـ كامبراى دعوا إلى ضرورة كسب القوت بعرق الجبين والتراحم بينهم وبين زملائهم فى الرأى والعقيدة.

وفى نهاية الأمر استطاع الأسقف أن يقنع مهرطقى أراس ـ كامبراى وهم من البسطاء والأميين بالرجوع عن ضلالهم. وكتب الأسقف بياناً بهذا الشأن باللغة اللاتينية، وطلب إلى هؤلاء الهراطقة البسطاء التوقيع عليه، أو الموافقة على ما جاء به. ونظرا لجهل هؤلاء الهراطقة باللغة اللاتينية فقد طلبوا من الأسقف ورجاله ترجمة هذا البيان إلى اللغة الشعبية الدارجة التى يفهمونها. وبمجرد موافقة هراطقة أراس ـ كامبراى على هذا البيان أطلقت السلطات الكنسية سراحهم وسمحت لهم بالعودة إلى بيوتهم دون توقيع أدنى عقاب عليهم.

٥ ـ وقعت ثانى حادثة إحراق للهراطقة نحو عام ١٠٢٨ بمدينة ميلانو بإيطاليا. وكانت ظروفها على النحو التالى:

كان «أريبرت» رئيس أساقفة ميلانو فى جولة تفقدية لشعب كنيسته يصحبه عدد من الفرسان. ونما إلى سمعه انتشار الهرطقة فى قلعة مونتيفورت فى أبرشية أستى الواقعة فى جنوب تورين. وكان زعيم الهراطقة فى تلك القلعة رجلا اسمه «جيرارد» لايذكر لنا التاريخ إذا كان علمانياً أم من رجال الدين. ويروى «لاندولف» الذى عاش فى ميلانو فى وقت قريب من حدوث هذه الواقعة أن رئيس أساقفة ميلانو استدعاه لاستجوابه. فلما مثل أمامه لم يحاول الإنكار على الإطلاق، على عكس هراطقة أورليانز الذين سعوا فى بادئ الأمر إلى إخفاء هرطقتهم، واعترف جيرار أنهم يؤمنون بالطهر والعفاف ويعاملون زوجاتهم معاملة الأمهات والأخوات، وأنهم يمتنعون عن أكل اللحوم ولايكفون عن الصلاة ليل نهار. فضلا عن أنهم يعيشون على المشاع ويقتسمون الحياة فيما بينهم ويؤمنون بالأب والابن والروح القدس. وهنا اشتم رئيس أساقفة ميلانو رائحة الهرطقة فى مفهومه عن التثليث فطلب منه أن يوضح بالتفصيل رأيه فى هذا الموضوع وأجاب «جيرارد» بقوله: «الذى أدعوه الأب هو الله الخالد الذى خلق كل الأشياء من البداية والذى تستمد منه كل الكائنات وجودها. والذى أدعوه الابن هو روح الإنسان الذى يؤثره الله ويحبه. والذى أسميه الروح القدس هو إدراك الحقائق المقدسة التى تحكم مسيرة جميع الأشياء كل على انفصال.

وعندئذ سأله «أريبرت»: «يا صديقى ماذا تقول عن ربنا يسوع المسيح الذى ولدته مريم العذراء ـ كلمة الأب؟ فأجاب بقوله: «الذى تدعوه يسوع المسيح هو روح الإنسان المولود بالجسد من مريم العذراء، أى المولود من الكتاب المقدس أما الروح القدس فهو الإدراك النقى والخالص للكتاب المقدس». وبعدئذ سأله رئيس الأساقفة عن الحكمة فى إقدام الجماعة على الزواج ماداموا لايهدفون إلى إنجاب الذرية واستمرار الجنس البشرى. فأجاب المهرطق «جيرارد» بقوله: لو أن كل الجنس البشرى اتفق على عدم ممارسة فساد الجنس فإن البشرية سوف يتم إنجابها كالنحل بلاصلة رحم. ثم طرح رئيس الأساقفة على «جيرارد» السؤال التالى: هل تتم مغفرة الخطايا عن طريق البابا أو الأسقف أو القسيس؟ فأجاب بقوله: «ليس لدينا كاهن رومانى أعلى. ولكن لنا كاهننا الخاص بنا الذى يقوم بزيارة أخوتنا المبعثرين فى كل أرجاء العالم وعندما يحضر الله لنا فسوف يتولى غفران خطايانا. واختتم «جيرارد» هرطقته بقوله إن جماعته لاتأبه بأى عذاب قد يلحقه الآخرون بها وإنه إذا حدث أن واحداً منها أصبح على شفا الموت يقوم زميل له بالتعجيل بوفاته. وهكذا تأكد رئيس أساقفة ميلانو من هرطقة جماعة قلعة مونتفورت فأمر جنده وفرسانه بالتوجه إلى هذه القلعة وإحضار كل من يعيشون فيها ومن بينهم كونتيسة استطاع المهرطقون أن يضموها إلى صفوفهم. ومن الغريب أن هذه الحركة وجدت من عامة الناس من يعطف عليها، غير أن علية القوم أصروا على القضاء عليها دون أن يعبئوا باعتراضات رئيس الأساقفة، فأقاموا نعشاً ضخماً أضرموا فيه النيران ثم أقاموا بجواره صليباً ترتفع عليه صورة السيد المسيح وخيروا الجماعة بين الموت حرقاً أو التوبة والاعتراف بالصليب. وخاف بعضهم على حياتهم فأعلنوا توبتهم. ولكن الغالبية العظمى لم يبالوا بالموت بل وضعوا أكفهم على عيونهم وقفزوا فى قلب اللهب ليتحولوا إلى رماد. وعبثاً حاول رئيس الأساقفة أن يهدى الكونتيسة الضالة إلى سواء السبيل، فقد ظل ورجاله يجادلونها ثلاثة أيام متواصلة لعلها ترعوى ولكن دون فائدة.



ويختلف الهراطقة الإيطاليون فى مونتفورت عن الهراطقة الفرنسيين فى أورليانز فى بعض الوجوه أهمها: أن هراطقة أورليانز يتكونون أصلا من رجال أكليروس استطاعوا أن يضموا إليهم نفرا من عليه القوم من غير رجال الدين. فضلا عن أن هراطقة أورليانز كانت جماعة سرية انصرفت إلى بحث المسائل اللاهوتية ومناقشتها. أما هراطقة قلعة مونتفورت فيتكونون أساساً من علمانيين من خارج الكنيسة معظمهم من العسكر وأتباعهم. وقد نجح هراطقة مونتفورت فى اجتذاب بعض النبلاء إلى صفوفهم وأيضاً بعض الفلاحين الذين يعيشون فى المناطق المجاورة لمدينة ميلانو. ويرجع خطرهم على الكنيسة إلى أنهم كانوا يجعلون من آيات الكتاب المقدس الأساس

الذى تنبنى عليه حياتهم اليومية ويتصرفون كقساوسة صالحين.

٦ ـ وفى الفترة بين عامى ١٠٤٣ و١٠٤٨ انتشرت فى منطقة «شالون سيرمارن» الفرنسية الهرطقة المانية على نطاق واسع. واستبدت الحيرة بأسقف المنطقة آنذاك «روجر الثانى»، ولم يعرف كيف يتصدى لهذا الخطر المتفاقم. فأرسل خطاباً إلى «وازو» أسقف منطقة ليبج يلتمس لديه النصح والمشورة. وكان «وازو» معروفًا بحكمته ورجاحة عقله ودفاعه عن استقلال الكنيسة عن أى تدخل مدنى أوعلمانى فى شئونها. وقد بلغ «وازو» فى الحجة ورجاحة العقل حداً جعل الإمبراطور «هنرى الثالث» يستشيره فى بعض المناسبات.

وشكا الأسقف «روجر الثانى» إلى «وازو» من أن هؤلاء المهرطقين المانيين يحرمون الزواج وأكل اللحوم وقتل الحيوان عملا بوصية الله فى العهد القديم «لاتقتل»، ويعد أن شرح «وازو» المفهوم الصحيح لهذه الوصية، وكيف أنها تعنى تحريم قتل النفس البشرية استفاض فى الحديث عن ضرورة التحلى بالصبر مع هؤلاء المهرطقين اقتداء بالمثل الذى ضربه السيد المسيح عن ترك «الزوان» ينمو مع الحنطة حتى تحين ساعة الحصاد. يقول الإصحاح الثالث عشر فى إنجيل متى فى هذا الشأن: «يشبه ملكوت السموات إنساناً زرع زرعًا جيداً فى حقله. وفيما الناس نيام جاء عدوه وزرع زوانا وسط الحنطة ومضى فلما طلع النبات وصنع ثمراً حينئذ ظهر الزوان أيضًا فجاء عبيد رب البيت وقالوا له: يا سيد أليس زرعًا جيداً زرعت فى حقلك. فمن أين له زوان. فقال لهم: إنسان عدو فعل هذا. فقال له العبيد: أتريد أن نذهب ونجمعه فقال: لا. لئلا تقلعوا الحنطة مع الزوان وأنتم تجمعونه. دعوهما ينميان كلاهما معًا إلى الحصاد، وفى وقت الحصاد أقول للحصادين اجمعوا أولا الزوان واحزموه حزمًا ليحرق. وأما الحنطة فاجمعوها إلى مخزنى».

يقول الأسقف «وازو» إن المسيح ضرب هذا المثل ليعلم أتباعه ضرورة التحلى بالصبر فى التعامل مع البشر لأن اقتلاع الزوان فى غير الوقت المناسب سوف يؤثر تأثيراً سلبيًا على نمو الحنطة أوالقمح. وعلق وازو أيضًا على رغبة الشعب الفرنسى العارمة فى الفتك بالمهرطقين بقوله: إن طباعهم حادة وعنيفة ويميلون إلى سفك الدماء فقد بلغ بهم الأمر أنهم يوجهون تهمة الهرطقة إلى الأفراد، لا لشىء إلا لأن وجوههم تعلوها الصفرة لاعتقادهم أن المهرطق مشغول البال على الدوام، وأن الدم يغيض عن وجهه، ثم يقترح «وازو» على زميله الأسقف «روجر الثانى» أن يكتفى بحرمان المهرطقين من الكنيسة. ويذكر راوى واقعة الهرطقة فى شالون «سيرمارن» أنه حدث فى مدينة جوسلار أن السلطات الكنسية شنقت بعض المتهمين بالهرطقة، وأن «وازو» لوكان موجوداً لما سمح بقتل هؤلاء المتهمين. فقد اتضح من الاستقصاء والتحقيقات أن كل جناية هؤلاء المتهمين بالهرطقة تتلخص فى رفضهم الامتثال لأمر أحد الأساقفة لهم بذبح كتكوت لأن سفك دماء الحيوان كان يخالف مبدأهم.

والجدير بالذكر أن حركة مهرطقة أخرى تعرف باسم «سلام الله» ظهرت فى «أكويتين» وذاعت بين الناس ذيوعًا عظيمًا يفوق هرطقتى أورليانز وقلعة مونتفورت.

وقد سجل أخبار هذه الحركة المؤرخ الفرنسى «أديمار شاربان» يقول «شاربان»



إن حركة «سلام الله» استمدت أفكارها من المذهب المانى وأنها أنكرت المعمودية وأهمية الصليب والزواج وأكل اللحوم ويدأ أتباع حركة سلام الله وكأنهم يعيشون عيشة النساك والزاهدين فى حين أنهم كانوا فى الواقع يمارسون كافة ضروب الفسق والانحلال. ويقال إن السبب فى نشأة هذه الهرطقة وذيوعها هو شكوك عامة الناس فى تصرفات رجال الأكليروس المنحلة، إذ قيل إن راهبًا فاجراً اسمه «جوفرى» حاول الاعتداء على امرأة داخل كنيسة البازيليكا فى مدينة «ليموجو»وأن مسلكه الشائن كان السبب المباشر فى إشاعة الذعر بين أفراد الشعب وفى استيائهم من رجال الكنيسه الذين رأوا فى الخروج على تعاليمها واتباع المانية وسيلة للاعتراض على مفاسدها.

ويرجح المؤرخون أن حركة «سلام الله» المهرطقة نشأت عام ٩٧٥ على يد أسقف اسمه «جاى» أقسم أمام جمع من العلمانيين على المحافظة على السلام، وحماية ممتلكات الكنيسة والفقراء. وقد ازدهرت حركة «سلام الله» كما أسلفنا فى مدينة أكويتين تحت رعاية الدوق «وليم الخامس» (٩٩٠ ـ ١٠٣١). ويصف المؤرخ «أديمار شاربان» كيف أن جموع الشعب التفت حول هذا الدوق فى غمرة فرحتها بذكرى مرور ألف عام على ميلاد السيد المسيح. وساعدت هذه المناسبة الدينية على التحام جميع طوائف الشعب الأغنياء منهم والفقراء وإلهاب حماسهم الدينى. ولكن هذا التلاحم سرعان ما تبدد، فقد آثر كثيرون الانضمام إلى صفوف الحركة المانية المهرطقة المعروفة باسم «سلام الله» التى ازدرت كافة تنظيمات الكنيسة الكاثوليكية وخاصة بسبب المباذل التى شاعت بين رجالها آنذاك.

هرطقات أوروبية باكرة:

يجدر بنا أن نذكر أن ظهور الهرطقات فى أوروبا الغربية اقترن بغزو قبائل البربر لها عقب انهيار الإمبراطورية الرومانية. فالهرطقة الأريوسية التى ظهرت فى القرن الرابع والتى تنكر لاهوت المسيح دخلت أواسط ألمانيا على يد المهرطق الجرمانى

، الفيلاس، ويلاحظ أن الكنيسة بذلت جهداً جهيداً حتى استطاعت فى نهاية الأمر أن تتغلب على هذه الهرطقات.

لقد كانت الكنيسة قبل سقوط الدولة الرومانية لاتشعر بالخطر يتهددها من ناحية المهرطقين الذين لم يعدوا أن يكونوا مجرد علماء لاهوت أفراد جمح بهم الشطط الفكرى دون أن يكون لهذا الجموح أى أثر فى الجماهير، أو مجرد مجموعة من المهاويس وأصحاب التفكير الشاذ بين رجال الأكليروس. ومن بين هؤلاء المهاويس الذين لاخطر منهم على الكنيسة جماعة النساك الذين قابلهم القديس «بونيفاس» (٦٨٠ - ٧٥٤) فى ألمانيا ورآهم يعيشون على الجراد وعسل النحل اقتداء بحياة «يوحنا المعمدان» فى البرية، أو مثل المبشر الريفى الجلف «ألابيرت» الذى عاش فى منطقة سواسون وادعى أنه قديس ووزع على خلصائه ومريديه خصلات شعره وأظافره المقصوصة يتبركون بها وسارت على الدرب نفسه مبشرة ريفية أخرى بالقرب من ماينز اسمها «ثيودا» ادعت أن الله أوحى إليها بأن تعلن أن نهاية العالم وشيكة الوقوع. وهناك أيضًا رجل دين آخر مهووس اسمه «كلوديوس» من أكويتين عينه الملك «لويس التقى» (٧٧٨ - ٨٤٠) وهو ابن الإمبراطور «شارلمان الثالث» - عينه أسقفاً فى الفترة بين عامى ٨١٤ و٨٢٠ فمنع استخدام الصور والتماثيل فى كل الكنائس التابعة له، كما أنكر قداسة الصلبان وعبادة القديسين وتشكك فى جدوى زيارة الأراضى المقدسة.

وذهب «كلوديوس» إلى أن السلطة البابوية ليست من صحيح الدين، لأن سلطة الرسول «بطرس» انتهت بموته، وليس لمخلوق أن يرثها من بعده. غير أن «كلوديوس» فشل فى أن يترك وراءه أى أثر أو أن يجتذب إليه أتباعًا ومريدين حتى البدعة المعروفة ببدعة التبنى Adop-tionism التى ظهرت فى أسبانيا فى القرن الثامن الميلادى، والتى تذهب إلى القول بأن المسيح ليس ابن الله الحقيقى بل مجرد ابن تبناه الله، لم تمثل أى خطر حقيقى على الكنيسة رغم انتشارها.

ويؤكد الدارسون أن الهرطقة فى الغرب ظلت ظاهرة نادرة ومتفرقة ولاتشكل أى خطر حقيقى على الكنيسة حتى نهاية القرن العاشر. ومع بداية القرن الحادى عشر أخذت الهرطقة تلح على نحو متكرر لتتخذ صورة عنيفة وعنيدة بمجىء القرن الثانى عشر.

وفى الختام نقول إن السلطة الدينية ممثلة فى الأساقفة وكبار الأساقفة كانت فى بادئ الأمر هى التى تقرر ما إذا كان المرء مهرطقاً أم غير مهرطق.

ولكن هذا الوضع مالبث أن تغير كما سوف نرى عند الحديث عن ظروف إنشاء محاكم التفتيش. وثمة أمر آخر. لقد كان الخارجون على الكنيسة الكاثوليكية يعتبرون أنفسهم أقدر على إدراك الصلاح وتحقيق التقوى وفقًا للروح المسيحية الحقة أكثر من رجال الكنيسة وتنظيماتها المختلفة. وهم لم يروا فى ذلك أى خروج على الدين أو مخالفة لتعاليمه وأعرافه لأنهم كانوا شديدى الاقتناع بسلامة تفسيراتهم للدين وصحة فهمهم له. ولعل هذا السبب الذى حدا ببعض المحللين إلى القول بأن الهرطقة الأوروبية فى القرن الحادى عشر، لم تكن أكثر من مجرد رغبة شعبية عارمة فى تحقيق حياة الزهد والطهر والعفة وتطهير الكنيسة مما علق بها من أوشاب.



ومن ثم فإن هرطقات القرن الحادى عشر ليست هرطقات بالمعنى الحقيقى بل مجرد تهويمات غامضة لأناس يتحرقون شوقاً إلى النسك والتقشف، بدليل أنها سرعان ما اختفت دون أن تعكر صفو الكنيسة كما عكرته الهرطقة فى القرن الثانى عشر ولايفوتنا أن الهرطقة فى القرن الحادى عشر تكرر ظهورها فى فرنسا فى منطقتى «شالون سير مارن» و«لييج» أكثر من أى مكان آخر، ورغم ذلك مالبث أن بادت واندثرت دون أن تترك وراءها أثراً يذكر.

ويذكر المؤرخون أنه نحو عام ١٠٧٦ نما إلى علم أسقف كامبراى بفرنسا أثناء مروره بقرية «لامبر» التابعة له أن رجلا اسمه «راميردوس» يبشر بتعاليم مخالفة للدين المسيحى ويجمع من حوله عدداً كبيراً من المريدين والمريدات فأمر الأسقف بإحضاره للمثول أمامه فى كامبراى للتحقيق معه فى التهم المنسوبة إليه. ولكن هذا التحقيق أثبت براءته أمام جميع رجال الأكليروس الحاضرين وأن عقيدته مسألة لايرقى إليها الشك. وطلب الأسقف من «راميردوس» أن يشترك معهم فى التناول، غير أنه رفض التناول على يدى أى من رجال الأكليروس لتورطهم جميعًا فى بيع وشراء الوظائف الكهنوتية فضلا عن اهتمامهم بالحياة المادية. وأثار موقفه هذا رجال الكنيسة عليه فاعتبروا أنه يستحق إنزال العقاب به واقتاد أتباع الأسقف الرجل إلى مكان وأشعلوا فيه النار بمشاعلهم حتى احترق. وقال إن الرجل واجه الموت، وهو راكع يصلى حتى أتت النيران عليه. ولم تندثر دعوة **راميردوس** لإصلاح الكنيسة فقد تبعها بعد موته عدد من المؤمنين بها.

أبرز الهرطقات فى أوروبا فى القرن الثانى عشر وأوائل القرن الثالث عشر

كان المهرطقون فى القرن الحادى عشر نساكا مسالمين يزهدون فى الحياة ويتشوفون إلى حياة الطهر والعفاف ويناقشون فى العادة آراءهم فى الدين واللاهوت فى دائرة

محدودة من الأصدقاء والخلصاء، في حين أن مهرطقي القرن الثاني عشر كانوا يميلون إلى تغيير العالم وإصلاح الكنيسة بأيديهم، فلاغرو إذا رأيناهم يجنحون إلى العنف والتمرد مثلما فعل المهرطق الفرنسي «أيون دي لتوال» الذي نظم قوة من الفلاحين لسرقة الكنائس في بريتاني، والمهرطق الإيطالي «أرنولد من بريشيا» الذي تحالف مع المنادين بإقامة نظام جمهوري من أجل انتزاع روما من قبضة السلطة البابوية. أما المصلح المهرطق «ترانشيلم» فكان يحيط نفسه بحرس مكون من الجنود المدججين بالسلاح حيثما ذهب.

وهكذا نرى أن الجيل الجديد من المهرطقين الغربيين يحفل بتأكيد الجانب الاجتماعي من الدين المسيحي وضرورة إجراء تغييرات جذرية بين الأكليروس، وفي علاقة الكنيسة بالمجتمع، ويرجع هذا التغير الذي طرأ على موقف المهرطقين من المسالمة إلى العنف إلى حقيقة مفادها أن كثيرا من الرهبان ورجال الأكليروس من ذوي المراتب الدنيا كانوا شديدي السخط على المفاسد الكنسية ويحرضون الناس العاديين من خارج الكنيسة على مقاومتها. ولا شك أن النزاع الذي كان ينشب أحيانًا بين الأباطرة والبابوات أسهم في زيادة التمرد على الكنيسة، وبالتالي على الانشقاق عليها.

وعلى أية حال لم تكن المناقشات المحتدمة حول فساد الكنيسة وتدهور أحوالها بالأمر الجديد أو المستحدث. ففي عهد البابا «جريجوري الثاني» (٦٦٩ - ٧٣١) حدثت مناقشة علنية وصريحة حول بيع وشراء الوظائف الكهنوتية في الكنيسة الكاثوليكية. وهذا أيضًا واضح من حركة الباتاريا، أو الإصلاح التي ظهرت في ميلانو نحو عام ١٠٥٠ ثم قويت واشتد ساعدها في أوائل القرن الثاني عشر. وقد تزعم هذه الحركة الإصلاحية الشماس «إريالد» الذي شن حملة ضارية على مفاسد الطبقة العليا من رجال الأكليروس.

وساعد هذه الحركة على الانتشار تمرد طبقة الفقراء على الطبقة الإقطاعية المتحالفة مع قيادات الكنيسة، والتي لم تكن مباذلها تقل عن مباذل هذه القيادات الدينية ولم تتمكن حركة الباتاريا من بسط نفوذها في عدة مدن إيطالية فحسب، مثل بريشيا وبياسنزا وكريمونا، بل استطاعت استبدال رجال الكنيسة الفاسدين في ميلانو برجال دين آخرين عينتهم بدلا منهم لما يتحلون به من فضائل وتقوى وسمعة طيبة. ولاشك أن أحد العوامل المهمة التي ساعدت حركة الباتاريا على الذيوع والانتشار هو تشجيع ومؤازرة الطبقة الدنيا من الرهبان والقساوسة لها. وقد امتدت هذه الحركة لتضم إليها عدداً كبيراً من الناس العاديين من خارج سلك الكهنوت، مثل الأخوين «لاندولف» اللذين كانا يحرضان أتباعهما على الهجوم على بيوت الفاسدين من رجال الكنيسة ونهب محتوياتها فضلا عن مقاطعة الكنائس التي يمارس فيها القساوسة الفاسدون شعائرهم وطقوسهم الدينية. ورغم أن أحد هذين الأخوين لم تكن له أية صفة كهنوتية فإنه لم يجد أي غضاضة في مباشرة المهام الكهنوتية من تلقاء نفسه ودون إذن أو تصريح من السلطات الكنسية. وفي نهاية حياته فعل الأخ الآخر واسمه «إرلمبالد» الشيء نفسه فقد أصدر قراراً ينص على عدم أهلية الفاسدين من رجال الكهنوت للقيام بإجراءات المعمودية، ومن ثم قام بعزلهم واستبدالهم بقساوسة اختارهم من بين أتباعه



من الطائفة الباتارية فلاغرو إذا رأينا الأخوين يتبادلان مع الكنيسة الكاثوليكية تهم الهرطقة والمروق. ولاغرو أيضاً إذا رأينا الهرطقة في القرن الثاني عشر تختلط بالدعوة إلى الإصلاح.

ومما ساعد على انتشار ظاهرة الهرطقة في النصف الثاني من القرن الثاني عشر تلك الحروب الصليبية التي شنتها الكنيسة الكاثوليكية على بلاد الشرق. فقد أدت هذه الحروب إلى احتكاك الصليبيين احتكاكًا مباشراً ببعض هرطقات الشرق وبوجه خاص هرطقة البوجميليين التي انتشرت في بلاد البلقان والقسطنطينية وآسيا الصغرى. وأمام طوفان الهرطقات التي أخذت تكتسح المجتمعات الأوروبية وقفت الكنيسة الكاثوليكية مترددة وخائرة وعاجزة عن دفعه أو التصدي له. وكانت هذه الهرطقات في بادئ الأمر تتسم بالعفوية وظلت تحتفظ بعفويتها حتى ظهور هرطقة الكاثاري في نهاية القرن الثاني عشر،فقد تميزت هذه الهرطقة عن أسلافها بدقة التنظيم. وترتبط هذه الهرطقة العفوية بظاهرة شيوع الواعظ المتجول آنذاك فقد كانت الكنيسة الكاثوليكية لاتمانع في أن يقوم بعض الأفراد المتحمسين والغيورين على دينهم من غير رجال الأكليروس بالتجوال من مكان إلى مكان للتبشير بكلمة الله. ولاشك أنها مفارقة تنطوي على السخرية أن تصبح كلمات الوعاظ المتجولين العباءة التي يخرج منها كثير من الهرطقات صحيح أن الكنيسة في بعض الأحيان أعطت تصريحاً لبعض الأفراد أن يتجولوا مبشرين بكلمة الله. وصحيح أيضاً أن وعظهم كان في العادة لايتعارض مع مبادئ الكنيسة. ولكن تركيز هؤلاء الوعاظ على ضرورة إصلاح الكنيسة أحرج صدرها وخاصة لأن جماهير الشعب التفت حولهم وآثرت الاستماع إليهم وانصرفت عن القساوسة الرسميين، فلاغرو فقد كانت نغمة الوعاظ المتجولين تريحهم وتدخل السلوى والعزاء إلى قلوبهم المكدودة. فهم يشنون هجوماً ضارياً لاهوادة فيه على مباذل القيادات الدينية ومفاسدها مثل الاتجار في الوظائف الكهنوتية والجري وراء جمع

الثروات والاستغراق فى الشهوات والملذات الحسية.

وليس من شك أن الفقراء المطحونين وُجدوا فى مثل هذا الهجوم متنفساً للإحباط الذى كابدوه وهم يرون حياة العربدة والسفه التى عاشتها الطبقة العليا من الأكليروس ناهيك عن سفه النبلاء وعربدتهم. لهذا كان من الطبيعى أن يلتف عامة الناس حول الواعظ المتجول المعروف بورعه وتقواه ونسكه وتقشفه. كما كان من الطبيعى أن يسبب هذا النقد اللاذع للسلطة الكنسية إزعاجًا شديداً لها، الأمر الذى اضطرها فى نهاية الأمر إلى ممارسة الضغوط على الوعاظ المتجولين أن ينبذوا تجوالهم ويستقروا فى أماكن محددة. وهكذا انتهى الأمر بكثير من هؤلاء الوعاظ إلى الانسحاب من الحياة والانخراط فى الرهبنة داخل أسوار الأديرة. وقد بلغ الأمر ببعضهم إلى الالتجاء إلى الغابات يتعبدون فيها بعيداً عن صخب العالم وآثامه. وكانت صورة الواعظ المتجول فى أذهان الناس صورة رجل زاهد يؤثر الفقر ويرتدى الأسمال البالية ويسير حافى القدمين ويستخدم الحمار فى انتقاله من مكان إلى مكان، مصراً على أن يحيا حياة الرسل البسيطة الطاهرة النقية وراقت هذه الصورة الصوفية لعامة الناس فاستقبلوها بقلوب منشرحة مطمئنة. ولفرط إعجابهم بها لم يعودوا ينتبهون أوحتى يهتمون إذا كان كلام الواعظ المتجول يتمشى مع صحيح الدين أم لا.

وفيما يلى أبرز الهرطقات التى ظهرت فى أوروبا فى القرن الثانى عشر.

١ ـ هرطقة ترانشيلم:

«ترانشيلم» مهرطق من أصل هولندى يطلق عليه أحياناً اسم «تانشم». ورغم أنه علمانى أصلا فهو يفوق كثيراً من رجال الدين فى بلاغته وطلاقة لسانه. ويعرف العالم حكاية هذا المهرطق عن طريق أعدائه وخاصة قساوسة «أولتخريت»، ويرسم هؤلاء القساوسة صورة هذا المهرطق كرجل ديماجوجى فاسق يدعى لنفسه الألوهية والقدسية ويحرض الشعب على كراهية الكنيسة ويرتدى أفخر الثياب الموشاة بماء الذهب ويمشى فيها مختالا عاقداً خصلات شعره المجعد بالأشرطة واستطاع هذا الرجل بجاذبيته وولائمه أن يحيط نفسه بحرس من أتباعه المدججين بالسلاح يبلغ عددهم نحو ثلاثة آلاف رجل. ويقول عنه شانئوه إنه كان يغتصب العذارى والفتيات فى حضرة آبائهن وأمهاتهن والزوجات فى وجود أزواجهن مدعياً أنه يمارس الطقوس الدينية والممارسات الروحية. وكان لايتورع عن قتل من يجرؤ على معارضته والفتك به. وبالرغم من أن أحد القساوسة تمكن من قتله فى قارب، بأن ضربه ضربة قاتلة على أم رأسه، فقد ظلت تعاليمه مستمرة بعد وفاته الأمر الذى حدا بالكنيسة أن تكلف كاهناً اسمه «نوربرت» بالتصدى لها ومحاربتها، وهو ما نجح فيه بعد لأى شديد، غير أن بعض الدارسين المحدثين يصورون «ترانشيلم» على أنه ناسك وواعظ متجول لعب دوراً نشيطاً فى أوائل القرن الثانى فى مساندة وتأييد دعوة البابا «جريجورى السابع» (١٠٧٣ ـ ١٠٨٥) إلى إصلاح الكنيسة. ويذكر المؤرخون أن «ترانشيلم» سافر نحو عام ١١١٢ إلى روما من أجل إدماج بعض مهام أسقفية «أولتخريت» فى عمل أسقفية «ثيروان» التابعة لفرنسا، ويذهبون إلى أنه من الجائز أن هذا أوغر صدور قساوسة «أولتخريت» ضده فألصقوا به تهمة الهرطقة



وعلى أية حال فقد سطر قساوسة أولتخريت رسالة إلى فريدريك رئيس أساقفة كولونى (١١٠٠ ـ ١١٣١) يشكرونه فيها على الدور الذى لعبه فى وضع هذا المهرطق عدو المسيح عند حده. وجاء فى هذه الرسالة أن ترانشيلم يستغل الداعرات والمومسات اللائى يتمتع بأجسادهن فى نشر هرطقاته والدعاية لنفسه حتى استفحل خطره وصار يسير فى الناس مزهوًا بنفسه تحيط به حاشية من الحراس ترفع الأعلام وتلوح بالسيوف. فضلا عن أنه يخاطب الشعب وكأنه إمبراطور أو ملك متوج، وذكر قساوسة «أولتخريت» أن هذا المهرطق يرفض قداديس ومداولات بعض الكهنة بحجة أنهم يفتقرون إلى الطهر والعفاف. فضلا عن أنه حرض الشعب على الامتناع عن دفع العشور لقساوسة الكنيسة. والأدهى من هذا أن هذا المهرطق يضع نفسه فى مرتبة المسيح، ويقول إن الروح القدس التى حلت فى المسيح حلت فيه أيضًا. وهو يجد من البسطاء من يعبدونه لدرجة أنه يوزع عليهم الماء الذى يستحم به ليتباركوا به ويشربونه باعتباره ماء مقدساً يشفى كلا من الجسد والروح من العلل والأمراض. ويضيف قساوسة «أولتخريت» أن هذا المهرطق بلغ من القحة حدا جعله يأمر أتباعه بحمل تمثال للسيدة مريم العذراء وسط حشد من الناس، ثم يمد يده ليلمس جسدها، وهو يتلو كلمات العرس ويتفوه بألفاظ الزفاف التقليدية، وكأنه يصير بذلك بعلا لها. ويجمع ترانشيلم الشعب من حوله ليقول لهم: «انظروا يا أحبائى الأعزاء. لقد أتممت خطبتى على السيدة العذراء فهل تقومون أنتم بإعداد مائدة العرس وتتكفلون بنفقات الزواج. ثم يضع صندوقين أحدهما عن يمين التمثال، والآخر عن شماله، وهو يقول للجمع: دع الرجال يضعون هداياهم فى هذا الصندوق والنساء فى الصندوق الآخر ولسوف نرى أياً من الجنسين يحبنى ويحب عروسى أكثر من الآخر. فيندفع الشعب نحو الصندوقين كى يملآهما بالعطايا والهدايا وتخلع النساء أقراطهن الثمينة وقلائدهن النفيسة ويضعنها فى الصندوق الخاص بهن فيقوم ترانشيلم بجمعها.

وأيضاً تم القبض على مهرطق من أتباع «ترانشيلم» اسمه «مانسيس» يعمل حداداً ولا يقل عن أستاذه سوءاً. فقد حذا حذوه وأسس جماعة تتكون من اثنى عشر عضواً على غرار تلاميذ المسيح وحوارييه الاثنى عشر. وضم إلى هذه الجماعة امرأة ساقطة اعتبرها بمثابة مريم العذراء فيهم كان جميع الأعضاء يمارسون الجنس معها بهدف تأكيد روح الأخوة التى تربط بينهم.

وكذلك هجر أحد القساوسة واسمه «إيفرواتش» وظيفته الكهنوتية ليتبع المهرطق ترانشيلم ويغتصب العشور المستحقة فى كنيسة القديس بطرس ويقوم بطرد قسيسها من مذبحها تحت تهديد السلاح بل وخارج الكنيسة نفسها ويعبر قساوسة أولتخريت عن غبطتهم لإلقاء القبض عليه. ويختتم الشاكون من رجال الأكليروس إلى كبير الأساقفة بمطالبتهم بضرورة توقيع أقصى عقوبة على المهرطق ترانشيلم وعلى أعوانه وأتباعه من المقبوض عليهم وإلا كانت العاقبة وخيمة على الشعب كله. ويستشهدون بآراء القديس أوجسطين المنادية بضرورة مطالبة الحكام المدنيين من الأمراء باستئصال شأفة هذا الداء من جذوره حتى لا يستشرى كالسرطان فى جسد الأمة المسيحية.

٢ - الهرطقة المائية فى مدينة سواسون الفرنسية:

يروى لنا قصة هذه الهرطقة المائية التى انتشرت فى منطقة بوفيه بفرنسا راهب اسمه «جويرت»، وقد نظر فى أمر هذه الهرطقة مجمع سواسون الذى انعقد فى يناير ١١١٥. وفيما يلى قصة هذه الهرطقة:

فى نحو عام ١١١٤ عاش كونت شرير اسمه «كليمنت» مع أخ له يدعى «إيفرار» فى ضيعة سواسون بالريف الفرنسى. وادعى هذا الكونت السيئ أنه ليس هناك من يفوقه فى الحكمة. وكان هذا الكونت يتزعم طائفة من الهراطقة ترى أن ما قام به المسيح ليس إلا وهماً، وأنه من الخطأ تعميد الأطفال غير الناضجين سواء أكان الذى يقوم بتعميدهم رجل صالح أم رجل طالح؛ ومن ثم فإنهم استحدثوا طقوسا للتعميد خاصة بهم، وكان هؤلاء المهرطقون يمقتون الأسرار التى يقوم بها القساوسة والكهنة على مذبح الهيكل. ومع ذلك فقد دأبوا على إنكار هرطقتهم وإخفائها تحت ستار الإيمان بكافة مبادئ الكنيسة الكاثوليكية.

وزيادة فى الخداع والتمويه كانوا يقدمون على التناول ليس باعتبارها سراً من الأسرار المقدسة بل مجرد طعام عادى يكتفون به طوال اليوم. وهم لا يرفضون الزواج فحسب بل أى طعام ناتج من ذكر وأنثى. ورغم إعراضهم عن الزواج فقد كانوا يمارسون شعائر موغلة فى الفسق والدعارة. ففى اجتماعاتهم التى يعقدونها سراً فى القباء وتحت الأرض كان رجالهم ونساؤهم يجتمعون فى مكان واحد. وحين تضاء الشموع تقوم النسوة الموجودات بتعرية أردافهن للرجال المجتمعين خلفهم. وبمجرد إطفاء الشموع يصرخن جميعا فى صوت واحد «الفوضى». ثم تضاجع كل امرأة أقرب رجل موجود بجوارها فإذا انتهت هذه المضاجعة بإنجاب طفل كانوا يأتون به إلى المكان نفسه حيث يوقدون نارا يتحلقون حولها ثم يتقاذفون الطفل فوق ألسنة اللهب وتظل أياديهم تتلقفه حتى يلفظ أنفاسه وبعد موته يقومون بإحراقه ويصنعون من رماده أرغفة خبز يعطون لكل واحد منهم قطعة



كدليل الولاء الكامل للجماعة والالتزام التام بتعاليمها. ويقول الراهب «جيبرت» استنادا إلى رأى القديس أوجسطين إن هذه الهرطقة أقرب ما تكون إلى الهرطقة المانية.

وقد قام «ليسيارد» أسقف سواسون باستدعاء كليمنت زعيم الجماعة وأخيه فأنكرا تهمة الهرطقة ولكنهما اعترفا بعقد اجتماعاتهما خارج نطاق الكنيسة وتظاهر هؤلاء الهراطقة بولائهم الكامل لكافة تعاليم الكنيسة الكاثوليكية. فآثر الأسقف أن يطبق عليهم حد الماء أى أن يحاكمهم بامتحانهم عن طريق توثيقهم ثم إلقائهم فى فنطاس الماء. وجاء رئيس الشمامسة بكليمنت موثوقا وألقى به فى فنطاس الماء فطفا جسده على السطح (دلالة على براءته) فتهللت الكنيسة كلها وسادتها الفرحة الغامرة. ولكن الهراطقة الآخرين كانوا أكثر سوءا فى حظوظهم الأمر الذى أثبت عليهم تهمة الهرطقة. وأودع الهراطقة فى السجن فى انتظار استشارة الأساقفة فى «بوفيه» فى أمرهم. غير أن الشعب الذى تجمع خشى أن يعامل الأساقفة هؤلاء المهرطقين بتساهل ورأفة فاقتحموا أبواب السجن وجروا نزلاءه خارج المدينة حيث قاموا بإحراقهم.

٣ - الهرطقة فى أيفورى بالقرب من ترايز بفرنسا:

يرجع تاريخ الهرطقة بالقرب من أسقفية ترايز بفرنسا إلى الفترة بين عامى ١١١٢، و١١٢٢ تقريبا. وهى هرطقة قريبة الشبه بهرطقة ترانشيلم من حيث إنها تنكر تحول الخبز والخمر فى التناول إلى جسد ودم المسيح كما أنها تنكر جدوى معمودية الأطفال فى تطهيرهم من الذنوب: وتصدى الأسقف برونو لهذه الهرطقة باستدعاء أربعة من القائمين بها للمثول أمامه أحدهم يدعى «فردريك» والآخر يدعى «دومنيك وليام» إلى جانب رجلين علمانيين من خارج الكنيسة هما «دايراند» و«وأمالريك» وقد تمكن هذا الأخير من الهرب أثناء قيام الأسقف برونو بالتحقيق مع زملائه المهرطقين الثلاثة الآخرين. واعترف ديراند بذنبه وأعلن توبته. غير أن القسيس

فردريك أبى أن يتراجع عن هرطقته، الأمر الذى جعل الأسقف برونو يلحى عليه باللائمة فقد كان خليقا به وهو رجل دين أن يهدى الناس إلى سواء السبيل، لا أن يقودهم إلى الزلل والضلال. وعبثا ساق الأسقف «برونو» آراء القديس أوجسطين الخاصة بقدرة المعمودية فى الطفولة على محو ذنوب الإنسان التى ورثها عن آدم وحواء، فقد ظل القسيس فردريك سادرا فى غيه وضلاله.

ولهذا لم تجد الكنيسة مندوحة عن إدانته والحكم عليه بأنه مستوجب العقاب.

أما القسيس الآخر دومنيك وليام فقد تراجع عن هرطقته وأذعن للكنيسة تضعه تحت الاختبار كما تشاء. وحتى تتأكد الكنيسة من صدق توبته أقام القساوسة قداسا وطلبوا إليه الاشتراك فى التناول. ولكنهم اكتشفوا زيف توبته وأنه يتظاهر بها حتى يتخلص من محنته ويتم إخلاء سبيله. وبمجرد إطلاق سراحه طفق يهرطق من جديد على نحو أشد سوءا عن ذى قبل.فضلا عن انغماسه فى ممارسة الزنا، الأمر الذى انتهى بموته أشنع ميتة.

٤ ـ المهرطق هنرى
من مدينة لى مان:

يعد المهرطق «هنرى» وشريكه لبعض الوقت «بطرس» من أبرز المهرطقين فى القرن الثانى عشر ويعرف المهرطق هنرى بالآتى من «لى مان» أحيانا، والآتى من «لوزان» أحيانا أخرى.

أما المهرطق بطرس فكنيته الآتى من «برايز» وفى بلدة «لى مان» الفرنسية استطاع المهرطق هنرى أن يحظى بشعبية كبيرة بين رجال الأكليروس. ويعجز المؤرخون عن معرفة هرطقة هنرى على وجه التحديد. ولكن الشيء المؤكد أنه أوغر صدور رجال الكنيسة بشدة هجومه عليهم. ويقال إنه عاش حياة ملؤها الفسق والمجون. ويذهب الباحثون المحدثون إلى أن هنرى الذى لعب دورا بارزا فى تحريض الناس ضد الكنيسة مهد الطريق لانتشار «الهرطقة الكاثارية» و «الهرطقة الوالديسية» وهما من أهم الهرطقات التى سوف نعرض لها بالدراسة والتحليل فيما بعد، ويصوره مؤرخ من رجال الدين على أنه رغم صغره صاحب صوت يبعث على المهابة والاحترام. وهو طويل القامة أشعث الشعر يسير على الأرض حافى القدمين ويؤثر فى الناس بطلاقة لسانه.. وكان يتظاهر بأنه يحيا حياة ملؤها الزهد والتقشف لدرجة أن النساء والمراهقين والمراهقات اعتبروه رمزا للحكمة والقداسة يجثون عند قدميه ويقبلونهما ويربتون على جسده بكل رقة وحنان.

يقول الرواة إن الأسقف «هيلدبرت» فى مدينة «لى مان» كان ضحية هذا المهرطق وخداعه. فقد أرسل إليه هنرى اثنين من أتباعه ليمهدا الطريق للالتقاء به. واستقبلهما الأسقف الطيب القلب بحفاوة بالغة وأكرم وفادتهما دون أن يتطرق إليه أدنى شك فى إخلاصهما وصدق نوايا الذى أرسلهما. ورحب «هيلدبرت» بمقدم «هنرى» ولأنه كان يتأهب آنذاك للسفر إلى روما فقد أصدر تعليماته لأعوانه ومساعديه فى الكنيسة أن يحسنوا استقبال الضيف القادم إلى أسقفيتهم ويقدموا إليه كافة التسهيلات حتى يتمكن من الالتقاء بالناس وإلقاء المواعظ عليهم والغريب أن بعض رجال الأكليروس يؤازرهم جماهير الشعب التفوا حول المهرطق هنرى وأعدوا له منصة ليلقى منها خطابه الذى ينضح بكراهية رجال الدين والزراية بهم



واستطاع المهرطق هنرى ببلاغته أن يلعب بقلوب المستمعين إليه لدرجة أنهم قاطعوا أتباع الأكليروس وخدامهم ورفضوا الاتصال بهم أو التعامل معهم وامتنعوا عن بيع أى شيء لهم أو شراء أى شيء منهم. كما أنهم هددوا بتعذيبهم والضرب على أيديهم باعتبارهم عشارين ووثنيين. وأيضا هددوا بتدمير منازلهم والسطو على ممتلكاتهم ورجمهم وتعليق المشانق لهم وكاد هؤلاء الطغمة يفتكون بهم بالفعل لولا أن حاكم المدينة ـ وهو كونت ـ تدخل لحماية الأكليروس وأتباعهم من براثنهم.

واقترح بعض الأكليروس فى المدينة وعلى رأسهم الكاهن «وليم درنك نوواتر» الذى تحالف مع الوثنى «أولدريك» مناقشة المهرطق هنرى فى أفكاره بدلا من التصدى له. ومن جانبها تصدت الجماهير الهائجة للمعارضين لهذا المهرطق وقامت بمهاجمتهم وإلقاء الطين والقاذورات عليهم الأمر الذى اضطر أعوان الكونت إلى الهرب بجلدهم ولولا أن الكونت الذى يحكم المدينة تدخل لحمايتهم من براثن الجماهير الغاضبة لتمكنت هذه الجماهير من القضاء عليهم وآلى الكونت على نفسه أن يسعى ما وسعه السعى للدفاع عن طبقة الأكليروس التى استطاع المهرطق هنرى أن يؤلب الجماهير ضدها. ولم يجرؤ رجال الأكليروس أنفسهم على إجراء اتصال مباشر مع المهرطق فسطروا رسالة عبرت عن موقفهم منه وعما يجيش فى صدورهم نحوه يقول رجال الأكليروس فى رسالتهم مخاطبين المهرطق هنرى إنهم استقبلوه ورفاقه بكل الود والحب باعتبارهم رسل هداية وسلام. ولكن على العكس من ذلك اتضح أنهم ذئاب كاسرة على هيئة حملان وديعة كل هدفهم أن يبذروا بذور الشقاق بين الكنيسة والشعب ولهذا نراهم يطلبون من المهرطق هنرى وأتباعه باسم الثالوث المقدس والكنيسة ومريم العذراء والقديس بطرس وأيضاً باسم البابا «باسشال الثانى» (١٠٩٩) وباسم «هيلدبرت» أسقف «لى مان» أن يمتنعوا عن إلقاء خطبهم ومواعظهم فى شعب أسقفية لى مان فى السر والعلن وإلا اضطرت السلطات الكنسية إلى

حرمانهم من الكنيسة وعندما تقدم رجال الكنيسة برسالتهم إلى هنرى رفض هذا المهرطق أن يتسلمها فاضطر أحدهم واسمه «وليام موسكا» إلى تلاوتها على مسامعه فقرة فقرة. فثارت ثائرة الجماهير وهددت «وليام موسكا» بالاعتداء عليه لأنه يهين مثلهم الأعلى ويطعنه فى كرامته ويحط من شأنه أمام الملأ. وأنكر هنرى الاتهامات الموجهة إليه ووصفها بأنها كذب ومحض افتراء. ومن المؤكد أنه لولا وجود رسول الكونت بينهم لحدث مالا يحمد عقباه ولحق «بوليام موسكا» مكروه.

وأمام هذه الضغوط اضطر المهرطق إلى مغادرة «لى مان» ولكنه لم يرعو بل ظل يعقد الاجتماعات وينشر الهرطقات فى منطقتى سانت جيرمان وسانت فمنسنت بباريس حيث أخذ يبشر بمذهب جديد مفاده أن تقوم النساء الزانيات وهن عرايا بحرق ملابسهن وشعرهن على مرأى من جميع الناس. فضلا عن أنه حرم على الزوجات أن يقدمن أية دوطة لأزواجهن. وذهب هنرى إلى أن الزواج ينبغى أن يقوم على رضاء الطرفين وأن الطقوس الدينية التى يقوم بها رجال الكنيسة لإتمام العقد شىء لامعنى له وينبغى الاستغناء عنه ويقال إن هذا المهرطق كان يتفحص أجساد النساء العرايا ويثنى على المفاتن الخاصة بكل جسد. ومن فرط إعجاب الناس به كانوا يعطونه الغالى والنفيس فينفق القليل منه على شراء ملابس للزيجات التى تتم عن طريقه ويحتفظ بالباقى لنفسه. وهى زيجات انتهت جميعها بالفشل. فقد اكتشف غالبية الرجال خيانة زوجاتهم لهم فهام كثيرون منهم على وجوههم واستقروا فى بلاد الغربة حيث ارتبطوا بعلاقات جنسية جديدة وهو الشىء نفسه الذى فعلته زوجاتهم الأصليات عندما وجدن أنفسهن بلا عائل أو مأوى.

قلنا إن هنرى لم يقصر هرطقته على لى مان. فعندما شعر بقرب عودة أسقفها «هيلدبرت» الذى رحب به وأكرم وفادته آثر الابتعاد عن أسقفيته ليمارس دعاراته وبذاءاته فى قرية سانت كاليه وتنكر هذا المهرطق لأفضال الأسقف «هيلدبرت» عليه فما إن عاد هيلدبرت إلى أسقفيته يتبعه رهط كبير من القساوسة وأخذ يبارك شعبه ويصلى من أجله حتى اكتشف سخط هذا الشعب ضده وتمرده عليه ولاغرو فقد نجح المهرطق فى شحن عواطفهم ضده أثناء غيابه عن أسقفيته. ورفض الشعب فى لى مان أن يقبل من أسقفه الصلوات والبركات وصاحوا فى وجهه: «نحن لانريد أن نعرف طرقك كما أننا لانريد أيا من بركاتك، نحن نبارك القذارة ونقدسها ولنا أب ورئيس ديلى يدافع عنا ويفوقك فى السلطان ويبزك فى الحجى والمعرفة، إن قساوستك الأشرار يعارضونه وينكرون تعاليمه ويرفضونه بحجة أنه مهرطق لأنهم فى حقيقة الأمر يخشون افتضاح جرائمهم بسبب نفاذ بصيرته وقدرته على كشف المستور. ولهذا فهم يرمونه بالهرطقة والعربدة. ولكن الويل لشانئيه فسوف ترتد خناجر الحقد إلى نحورهم لأنهم يتجرءون بشكل لايتصوره العقل ويمنعون رجل الله المقدس بالتبشير بما تلهمه به السماء.

ورغم هذا السيل المنهمر من المقذعات فقد تحلى الأسقف هيلدبرت بالصبر وتحمل هذه الإهانات الموجهة إليه وهو يصلى من أجل الغوغاء الذين يتطاولون عليه حتى لاتتعرض الكنيسة للشقاق وحدث فى ذلك الوقت أن شب حريق هائل مفاجئ فى ضواحى المدينة دمر كل شىء ولم يبق أو يذر وكأنه علامة من السماء أن هرطقة هذا الشعب وضلالته جاوزت كل حدود. وبعد لأى شديد استطاع الأسقف أن يفضح جهالة هذا المهرطق أمام الناس. ويجعل منه أضحوكة ومضغة الأفواه. فقد سأله الأسقف على أى أساس يمتهن مهنة الواعظ فلم يفهم المهرطق السؤال. وعاد الأسقف إلى سؤاله عن رتبته الكنسية فأجاب أنه شماس. عندئذ سأله الأسقف إذا كان قد حضر قداس اليوم فأجابه المهرطق بالنفى وهنا انتهز الأسقف هذه الفرصة لفضح جهل هذا الدعى المطبق بكل طقوس الكنيسة بأن بدأ فى إنشاد هذه الطقوس طالباً من هنرى أن يشاركه الإنشاد فاضطر هذا المهرطق إلى الاعتراف بأنه يجهل نظام القداس وترتيب الصلوات الخاصة به.



وتعمد الأسقف إظهار جهله الفاضح أكثر فأكثر بأن بدأ وحده فى إنشاد الترانيم الخاصة بمريم العذراء. وهى ترانيم لم يعرف المهرطق مجرد كلماتها. ولما وجد هنرى نفسه محاصراً من كل جانب لم يعترف بجهله فحسب بل بقدرته على التأثير فى الناس عن طريق طلاقة لسانه وحدها وعندما تبين الأسقف افتضاح أمره أمام الجميع أمره بمغادرة أسقفيته، فذهب إلى مناطق أخرى يزاول فيها هرطقته وفساده. ورغم جهوده المضنية فقد وجد الأسقف صعوبة بالغة فى إقناع الشعب بفساد هذا المهرطق لدرجة أن بعض الناس ظلوا رغم مرور الوقت يحتفظون بذكراه عاطرة.

وفى نحو عام ١١٣٥ كتب بعض المؤرخين يقولون إن السلطات الكنسية ألقت القبض على المهرطق هنرى وقدمته للمحاكمة أمام البابا أنسونت الثانى فى مجمع بيزا الذى اتهمه بالهرطقة وزج به فى السجن. ولكن هذا لم يمنعه من بث سمومه بمجرد إطلاق سراحه. وقد عثر الباحثون المحدثون على مخطوطات يرجع تاريخها إلى الفترة بين عامى ١١٣٣ ـ ١١٣٥ تصور أهم ملامح هرطقة هنرى. والجدير بالذكر أن إيروين المسئول عن دير ستانيفلد أرسل نحو

عام ١١٤٣ إلى **برنارد كليرفو** رسالة شكا فيها من انتشار الهرطقة فى مدينة كولونى بفرنسا وطلب إليه أن يشير عليهم بالرأى ويتدخل لوضع حد لهذه الهرطقة. وتتضمن رسالة أبروين إشارة إلى انتشار نوعين من أنواع الهرطقة فى كولونى أولاهما أقرب ماتكون إلى الهرطقة الكاثارية التى سوف نتناولها بالتفصيل فيما بعد والثانية تنطوى على ازدراء رجال الأكليروس والحط من شأنهم وتلقى رسالة **إبروين** الضوء على أهم المعالم التى اتسمت بها هرطقة كولونى. ويذكر **إبروين** أن الكنيسة استطاعت أن تعيد بعض هراطقة كولونى إلى حظيرة الإيمان الحقيقى ولكن اثنين من غلاة الهراطقة ظلا سادرين فى غيهما ورفضا التراجع عن موقفهما الأمر الذى جعل مراجل الغضب تغلى فى عروق الجماهير التى ألقت بهما فى النيران. والغريب أنهما تحملا شواظ اللهب بنفس راضية وقلب مطمئن يندر أن تجد له نظيراً فى أشد الناس إيمانا بالمسيحية واستمساكاً بمبادئها. ويفاخر مهرطقو كولونى بأنهم لايملكون من حطام الدنيا شيئاً وأنهم يعيشون على باب الله على عكس رجال الأكليروس الذين يتكالبون على متاع الدنيا. ويمكننا أن نلخص أهم ملامح هرطقة **هنرى** فيما يلى:

١ ـ أنها ترفض الخطيئة الأولى وترى من الظلم أن يرث الأبناء ذنوب الآباء.

٢ ـ أنها تنكر جدوى التناول بسبب فساد الأكليروس الذين يمارسونه.

٣ ـ أنها تنادى بأن الموافقة وحدها هى شرط زواج الرجل بالمرأة ومن ثم تنكر جدوى الطقوس الكنسية لإتمامه.

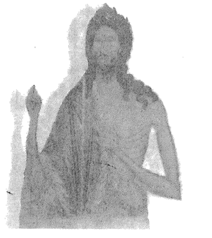
٤ ـ أنها تنكر اعتراف المسيحى الخاطئ أمام أب الاعتراف أو توبته أمام القسيس.

٥ ـ أنها تنكر أن للصيام والصلوات والأعمال الصالحة والابتهالات للقديسين أى جدوى فى الشفاعة للموتى لأن مصير الموتى وحكم الله النهائى عليهم يتحدد بمجرد موتهم.

٦ ـ أنها تنادى بأنه لاينبغى بناء الكنائس من الخشب أو الحجارة.

٧ ـ أنها تنادى بتجريد رجال الدين من ممتلكاتهم وثرواتهم.

ويعتبر القديس واللاهوتى برنارد رئيس دير كليرفو بمنطقة شامبانى فى فرنسا من أبرز رجال الدين الذين تصدوا لهرطقة **هنرى**. **ولكليرفو** سوابق للتصدى للهرطقة فقد سبق أن وقف بالمرصاد لتعاليم رجل الدين المهرطق **أبيلارد** (١٠٧٩ ـ ١١٤٢) وأيضاً لتعاليم المهرطق أرنولد من بريسكيا ـ تلميذ **أبيلارد** ـ حتى نجح فى استصدار أمر بطرده من الأراضى الفرنسية. وفى حملته ضد **هنرى** أرسل **برنارد كليرفو** نحو عام ١١٤٥ خطاباً إلى حاكم مدينة تولوز الكونت الفرنسى **جوردان** (١١١٢ ـ ١١٤٨) ينبهه فيه إلى الخطر الذى يهدد مدينته نتيجة السماح للمهرطق **هنرى** بالوعظ فيها، ويخبر **برنارد** حاكم المدينة بعزمه وبعض رفاقه من الأساقفة مثل الأسقف **أستيا** على زيارة مدينة تولوز بهدف استئصال شأفة الفساد الذى ينشره هذا المهرطق. ويذكر **جوفرى** سكرتير **برنارد كليرفو** شيئاً عن هذه الزيارة نعرف من ثناياه أن تعاليم المهرطق **هنرى** تحرم على المسيحيين الحج إلى الأراضى المقدسة وبناء الكنائس وطلب شفاعة القديسين. وقد أصابت زيارة **برنارد** إلى تولوز نجاحاً عظيماً فقد نجح هذا الحبر فى هداية كثيرين وتبديد الأفكار الملوثة والفاسدة



التى غرسها المهرطق **هنرى** فى قلوب وعقول سكان تولوز.

٥ ـ هرطقة كولونى بألمانيا:

وقد انتشرت فى كولونى هرطقة تحرم شرب الألبان وأكل منتجاتها وأى ناتج عن الذكور والإناث. وتؤمن هرطقة كولونى بعدم جدوى تعميد الإنسان فى طفولته لأنه غير راشد ولايدرك معنى هذا الطقس أو أهميته. فضلا عن أنها تنكر التعميد بالماء وتدعو إلى التعميد بالماء والنار مثلما جاء على لسان **يوحنا المعمدان**. ويستشهد هراطقة كولونى على ذلك بشهادة **لوقا** من أعمال الرسل التى لاتشير بالمرة إلى تعميد **بولس** الرسول بالماء بل بوضع الأيدى. وطبقاً لهرطقة كولونى فإن وضع اليد على المهرطق يؤهله للارتقاء من مرتبة السامع إلى مرتبة المؤمن ليرقى بعد ذلك إلى مرتبة المختار. وتنكر هرطقة كولونى شفاعة القديسين ونيران المطهر فى الحياة الأخرى فالميت فور وفاته إما أن يذهب إلى الفردوس أو إلى الجحيم. وتفوح هرطقة كولونى برائحة الكاثارية. كما أن وشائج القربى تربطها بهرطقة **هنرى**. وقد انتشرت هرطقة كولونى فى أماكن عديدة وشملت بعض الرهبان ورجال الأكليروس. ويجدر بالذكر أن **برنارد كليرفو** استجاب لخطاب أرسله إليه الراهب **إروين ستيانفلد** طالبا منه أن يتصدى للهرطقة بوجه عام وهرطقة كولونى بوجه خاص. ففى عام ١١٤٤ سطر **برنارد كليرفو** واحدة من مواعظه التى تبرز خطر المهرطقين الذين يخفون هرطقتهم ويتظاهرون بالامتثال لأوامر الدين المسيحى ونواهيه والحرص على الذهاب إلى الكنيسة واحترام القساوسة أو الاعتراف لهم وتقديم النذور والمشاركة فى القداديس والتناول فى حين أنهم يبطنون المقت والعداوة لها. ويفضح **برنارد كليرفو** ادعاء هؤلاء الهراطقة العفاف والطهارة الجنسية فهم يفاخرون بأنهم يعيشون مع النساء تحت سقف واحد دون أن يسقطوا فى شهوات الجنس. ويقول **برنارد كليرفو** فى هذا الشأن إنه عندما سأل مهرطقاً عن قرابته بالمرأة التى يعيش معها اتضح من كلام هذا

المهرطق أن المرأة ليست زوجته أو ابنته أو أخته أو حتى ابنة خالته أو عمته بل هى غريبة عنه تماماً. ولا يعقل كليرفو أن يعيش ذكر مع أنثى غريبة عنه دون أن يحدث بينهما ما لاتحمد عقباه. والرأى عنده أن الإنجيل يحرم مثل هذا المسلك الذى يثير الفضائح والشبهات.

٦ - هرطقة بيريجيه بفرنسا:

عثر الباحثون على مخطوط يرجع تاريخه إلى نحو عام ١١٤٧ يتداول التحذيرات التى تضمنها الخطاب الذى سبق للراهب هريبرت أن أثارها فيه. ويشكو هريبرت من انتشار الهرطقة فى منطقة بيريجيه بفرنسا حيث ينسب الهراطقة إلى أنفسهم حياة الزهد والتقشف ويتظاهرون بالاقتداء بحياة الرسل. هؤلاء الهراطقة لايأكلون اللحوم ولايشربون الخمر إلا بكميات ضئيلة مرة واحدة كل ثلاثة أيام. وهم لايعترفون بالإحسان بحجة أنه لايحق للمحسن امتلاك ما يحسن به وهم يصطنعون الاشتراك فى القداس لمجرد التمويه، كما أنهم لايقدسون الصلبان وصور المسيح. وقد نجح هراطقة بيريجيه فى اجتذاب النبلاء والقساوسة والرهبان والراهبات.

٧ - هرطقة ليبج بفرنسا:

وأيضاً وجه قساوسه ليبج خطابا إلى بابا روما يشكون فيه إليه انتشار الهرطقة فى هذه البلدة. ونظراً لأن هذا الخطاب لايحدد اسم البابا بل يكتفى بذكر الحرف الأول من اسمه وهو (ل) فقد اختلف الباحثون حول شخصية المرسل إليه وبالتالى حول تاريخ الخطاب. فالذين يرون أن الخطاب يرجع إلى عام ١١٤٤ يميلون إلى الاعتقاد بأن الخطاب موجه إلى لوسيوس الثانى الذى تولى البابوية فى الفترة ما بين (١١٤٤ و١١٤٥). فى حين يرى آخرون أن الخطاب موجه إلى البابا ليو التاسع الذى تولى البابوية فى الفترة بين (١٠٤٨ و١٠٥٤). وأيا كان تاريخ الخطاب فإنه يتضمن الشكوى من انتشار الهرطقة فى قرية مونتوايمر الفرنسية وفى كثير من البلدان المجاورة. ويخبرنا كاتب الخطاب أنه تم القبض على بعض هؤلاء الهراطقة الذين اعترفوا بجرمهم وأن الجموع الغاضبة كادت تفتك بهم وأن تلقيهم فى النار لولا رحمة الله التى شاءت أن يتدخل المسئولون لإنقاذ حياتهم فى آخر لحظة على أمل أن يهتدوا ويسيروا فى طريق الصلاح. ويلقى الخطاب الضوء على معتقدات هراطقة ليبج ومنها أن المعمودية لاتمسح الخطيئة وأن التناول طقس لاجدوى منه. فضلا عن امتناعهم عن الزواج. ويذكر الخطاب أن لهذه الطائفة المهرطقة قساوستها وكهنتها وأنها تخفى هرطقتها بالتظاهر بالمشاركة فى قداديس الكنيسة وأنشطتها. ويقول كاتب الخطاب إنه وزملاءه سوف يرسلون إلى بابا روما المهرطق إمرى - وهو واحد من أبرز هراطقة ليبج كى يتخذ بشأنه القرار الذى يراه مناسبا لعله يعود إلى حظيرة الإيمان الصحيح فقد وعدهم بالتوبة بعد أن أنقذوا حياته من براثن الجموع الغاضبة كما أنهم احتفظوا ببقية زملائه فى دور العبادة لحين أن ينظر البابا فى أمرهم ويبت فيه. والذى دعا المسئولين فى ليبج إلى التصرف على هذا النحو خشيتهم من زيادة انتشار هرطقتهم بين الناس كما اتضح من استجوابهم.

٨ - هرطقة إيودو فى منطقة بريتانى بفرنسا:

كان المهرطق «إيودو» الذى يعرف أحيانا باسم «إيون دى إيتوال» أحياناً وإيون دى ستيلا أحياناً أخرى يتزعم عصابات تهاجم الكنائس والأديرة فى منطقة بريتانى وتستولى على مافيها وقد استمرت اعتداءاته لفترة تقرب من ثلاث سنوات وقام المؤرخون بتسجيلها عام ١١٤٥. واستطاع رئيس أساقفة مدينة ريمز القبض عليه عام ١١٤٨ بعد أن عجز رجال الكنيسة عن تحقيق ذلك والعجيب أن إيودو وهو من عائلة نبيلة المحتد استطاع رغم جهله وأميته (فهو يكاد يفك الخط) أن يجتذب نحوه حشداً غفيراً من السذج والبسطاء. ويقول مؤرخ مجهول الهوية إن لسانه لم يكن عفاً وهو يلقى مواعظه على أتباعه ومريديه رغم أنه كان يؤسسها على الكتاب المقدس. ومع أن الكنيسة لم تعينه قسيساً أو كاهناً فقد اغتصب هذه الوظيفة عنوة واقتداراً وسمحت له صفاقته أن يقيم القداديس.وزين له غروره المجنون أن يدعى أنه ابن الله. وكان أحياناً يجتمع بأتباعه وأعوانه ويحشد قواته فى أماكن نائية بعيداً عن الأنظار ثم يفاجئون الكنائس والأديرة بشن هجوم عليها ويقال إن أحد أقاربه - وهو فارس - جاءه بمرافقة واحد من أتباعه لإقناعه بالعودة إلى أهله وذويه وإلى حظيرة الكنيسة التى انشق عنها. ولكن إيودو عرض عليه رشوة مغرية حتى يصبح واحداً من مؤيديه ويتجاهل المهمة التى جاءه من أجلها. فرفضها الفارس بكل إباء وشمم. غير أن تابعه لم يستطع أن يقاوم الإغراء. فقد طلب من المهرطق إيودو أن يعطيه صقراً فى منتهى الجمال. وعبثا حاول سيده الفارس إثناءه عن قبول هذه الهدية التى أسماها هدية الشيطان وتحذيره من مغبة قبولها. ولم يمض وقت حتى صدق ظنه فقد انقض الصقر على الرجل وأحكم قبضته على يده ثم طار به فى الهواء ليختفى عن الأنظار إلى الأبد.



وبعد أن نجح رئيس أساقفة ريمز فى القبض على المهرطق إيودو ونفر من معاونيه جاء به أمام البابا أيوجنيوس الثالث الذى كان آنذاك فى زيارة لرايمز. وعقد البابا مجمعاً فى ريمز لمحاكمة إيودو الذى كان يحمل عصا غريبة الشكل فى أعلاها شوكتان . وسأله البابا عن هويته فقال عن نفسه «أنا إيون الذى سوف يأتى فيما

بعد لمحاكمة الأحياء والموتى ومحاكمة العالم بالنار وبعد ذلك سأله إذا كان للعصا الغريبة الشكل التى فى يده أى معنى خاص بالنسبة له فرد عليه بالإيجاب شارحاً ذلك بقوله إن توجيه العصا بشوكتيها إلى أعلى معناه أن الله لايملك سوى ثلثى العالم وأنه تنازل عن الجزء الثالث له فى حين أن توجهه العصا بشوكتيها إلى أدنى معناه أن إيودو يمتلك ثلثى العالم وأنه يعطى الجزء الثالث فقط إلى الله وهنا انفجر المجمع فى السخرية والضحك وانتهوا إلى أنهم يتعاملون مع ملتاث وكان إيودو يخلع على أعوانه ألقاب التفخيم والتعظيم فسمى أحدهم بالحكمة والثانى بالمعرفة والثالث بالقضاء. وكان هؤلاء المأفونون يأخذون ألقابهم الرنانة مأخذ الجد لدرجة أن الرجل الذى أسماه إيودو القضاء توسم فى نفسه بالفعل القدرة على محاسبة الناس ومحاكمتهم فهدد الذين اقتادوه إلى السجن بالويل والثبور وعظائم الأمور وأمر الأرض أن تنشق وتبتلع أعداءه. ولم يكتب لهذا المهرطق الملتاث أن يعيش طويلا فقد مات بعد إيداعه السجن بوقت قصير. أما أتباعه فقد سدروا فى غيهم واستمروا فى ضلالهم وفشلت كل محاولات الكنيسة لإصلاح حالهم وهدايتهم فلما يئس رجال الأكليروس منهم أسلموهم إلى السلطة الزمنية أو العلمانية لتتعامل معهم فحكمت عليهم بالموت حرقاً.

٩ ـ أرنولد المهرطق من مدينة بريسكيا الإيطالية:

لم يكن **أرنولد** بريسكيا مهرطقاً بالمعنى الصحيح بل كان فى الجوهر والأساس مصلحاً اجتماعياً يسعى إلى إشعال نار الثورة فى النظام الكنسى برمته من قمته إلى سفحه حتى يطهره مما استشرى فيه من فساد. ولم يكن فى آراء **أرنولد** شطط أو غلواء ولكن تطرفه فى إبداء الرأى وحماسه فى التعبير عنه هو الذى اتسم بالشطط والغلواء. فلاغرو إذا رأينا الكنيسة الرومانية تناصبه مر العداء وتتهمه بالهرطقة. والذى لاشك فيه أن **أرنولد** كان يمثل تهديداً مباشراً لسلطة الكنيسة الكاثوليكية وأنه ترك بصمتين واضحتين فى تاريخ الهرطقة الغربية تتجلى الأولى فى نشوء الطائفة المهرطقة المعروفة باسم الكومباردين التى تناولها الأديب والمؤرخ **سالزبرى** فى كتاباته وتتجلى البصمة الثانية فى نشأة طائفة أخرى من المهرطقين تعرف بالأرنولديين فى شمال إيطاليا فى نهاية القرن الثانى عشر ودعا هؤلاء الأرنولديون إلى إنكار التداول والقداديس التى يقوم بأدائها القساوسة الفاسدون. وإنكار ولاية السلطة الكنسية على المسيحيين كما ذهبوا إلى عدم أحقية الأكليروس فى امتلاك الثروات والضياع وفى احتكارهم التبشير بالكتاب المقدس ونادوا بأنه يحق للعلمانيين أن يبشروا بكلمة الرب تماماً كما يفعل رجال الكنيسة.

وقد ترك جون **سالزبرى** المولود فى أوائل القرن الثانى عشر نبذة يرجع تاريخها إلى عام ١١٤٩ يقيم فيها أفكار **أرنولد** وكذلك ترك **أوتو فرايزنج** رجل الدين والسياسة والمؤرخ الذى لايشق له غبار وسليل العائلة المالكة فى ألمانيا للإمبراطور **فردريك الأول** نبذة أخرى تحدث فيها عن شخصية **أرنولد** باستهجان واضح.

يقول سالزبرى إن شقاقاً حدث بين بابا روما والحكام الرومان آنذاك حاول البعض إزالة أسبابه دون أن يفلحوا فى ذلك بسبب إصرار الحكام الرومان على عدم الاستجابة



إلى طلب بابا روما بطرد **أرنولد** الآتى من مدينة بريسكيا من البلاد. ويبدو أنهم أعرضوا عن طلب البابا لأن **أرنولد** كان حليفاً يؤازرهم فى صراعهم ضد البابا وأنه أقسم على الدفاع باستماتة عن الجمهورية الرومانية. وقد تجاهل الحكام الرومان القرار الذى أصدرته الكنيسة الكاثوليكية بحرمان **أرنولد** من الكنيسة.

كان **أرنولد** قسيساً زاهداً فى الحياة دائم الصيام والصلاة يرتدى الملابس الخشنة بليغاً فى مواعظه وخطبه ومتعمقاً فى دراسة الكتاب المقدس. وبلغت عداوة **أرنولد** لرجال الأكليروس مبلغاً جعله يقيم الدنيا ويقعدها ضدهم فى كل مكان يذهب إليه. ففى فترة من الفترات كان **أرنولد** رئيساً لدير بريسكيا وتصادف غياب أسقف هذه المدينة فى زيارة إلى روما وانتهز **أرنولد** فرصة غيابه وهيج الناس ضده وأثار حفيظتهم عليه لدرجة أنهم كادوا يغلقون أبواب المدينة فى وجهه عند عودته من روما ويمنعونه من دخول أسقفيته. ولهذا السبب قام **البابا أنسونت** بطرده من إيطاليا فشد رحاله وعبر جبال الألب وذهب إلى فرنسا حيث تتلمذ على يد رجل الدين والفيلسوف المهرطق المعروف **بيتر أبيلارد**، وفى باريس بدأ **أرنولد** يلقى مواعظه على الدارسين فى كنيسة سانت هيلارى. فالتف حوله نفر من الفقراء الدارسين الذين يعيشون على الشحاذة والإحسان ويطرقون أبواب البيوت طلباً لكسرة خبز. وقد نذر **أرنولد** حياته للهجوم بكل ضراوة على ثراء رجال الكنيسة وترفهم ولهذا طلب رجال الكنيسة من ملك فرنسا طرده من البلاد، الأمر الذى اضطره إلى العودة إلى إيطاليا بعد وفاة البابا إنسونت حيث قطع على نفسه وعداً بأن يكون مطيعاً للكنيسة الرومانية. وبعد أن تولى **إجنيوس الثالث**، كرسى البابوية عام ١١٤٥ قبل أن يستقبله بعد أن أعلن عن توبته. ومرة أخرى استطاع **أرنولد** أثناء وجوده فى روما أن يستميل عدداً غفيراً من الناس إلى جانبه. وقد ساعد على تمتعه بحرية الوعظ والحركة أن البابا كان مشغولا فى فرنسا ببعض شئون الكنيسة. وزاد من إعجاب الناس بتعاليمه أن تلاميذه

اقتدوا به وحذوا حذوه فى حياة التقوى والزهد والتقشف الأمر الذى جعل الناس ـ وخاصة النساء الفاضلات ـ يحبونهم ويقبلون عليهم. ويذهب الباحثون إلى أن أرنولد فى هذه الفترة فى حياته أنشأ طائفة مهرطقة تعرف بطائفة اللومبارديين وصف أرنولد رجال الدين بأنهم تجار ولصوص وقطاع طرق وأنهم البديل المعاصر للكتبة والفريسيين فى أيام المسيح. حتى البابا نفسه لم يسلم من لسانه فقد وصفه بأنه جلاد يهدف إلى ترسيخ سلطانه على الأرض عن طريق البغى والطغيان مضحياً فى سبيل ذلك بالأبرياء وأنه يستولى على ما فى جيوب الناس ويفرغه فى جيبه.

أما النبذة التى كتبها **أوتو فرايزنج** فيرجع تاريخها إلى عام ١١٥٥ وهو العام نفسه الذى توفى فيه **أرنولد**. وقد جاء فيها أن **هارديان** بابا روما (١١٥٤ ـ ١١٥٩) اجتمع بكرادلته ليشكو لهم من الأثر البغيض والعميم الذى تركته هرطقة **أرنولد** فى نفوس كثيرين من أهل روما ومناداة هذا المهرطق باضطهاد رجال الدين والرهبان والاعتداء عليهم وتجريدهم من ممتلكاتهم.ويذكر **أوتو** فى نبذته أن هذا المهرطق لايقصر هجومه على الأكليروس وحدهم فهو يمتد ليشمل النبلاء أيضاً. والجديد الذى تضيفه شهادة **أوتو** هو أن رجال الأكليروس خشوا إن هم دفنوا جثة **أرنولد** بريسكيا فى قبر أن تنتشر ضلالته بين الناس أكثر فأكثر، ولهذا قاموا بحرق جثته وتحويلها إلى رماد نثروه فى مياه نهر التيبر حتى يختفى كل أثر له.

إن الكنيسة الكاثوليكية فى بعض الفترات حاولت أن تتصدى للفساد الذى استشرى فيها مثلما فعل البابا **ليو التاسع** (١٠٤٩ ـ ١٠٥٤) والراهب **هومبرت** المتوفى عام ١٠٦١ الذى عينه **ليو التاسع** كاردينالا وأسقفا على سيلفاكانديدا عام ١٠٥٠ والبابا **جريجورى السابع** (١٠٧٣ ـ ١٠٨٥). غير أن هذه المحاولات باءت بالفشل فى استئصال شأفة الفساد الكنسى الأمر الذى أدى إلى ظهور تيارات تناصب المؤسسات الدينية العداء وتعمل على نسفها. ولهذا ظهر فى أوروبا فى تلك الفترة اتجاهان متعارضان أحدهما يدعو إلى إصلاح المؤسسات الدينية من داخلها وثانيهما يدعو إلى ضرورة اجتثاثها من جذورها باعتبارها بؤرة الفساد ورأس الداء. والجدير بالذكر أن بعض البابوات تحالفوا مع الساخطين على فساد الكنيسة وشجعوهم على انتقادها للاستفادة منهم فى إصلاح الكنيسة وتطهيرها. ولعل حالة الواعظ المتجول **روبرت أربرسيل** دليل على ذلك فقد تجاهلت الكنيسة ضراوة هجومه على رجال الأكليروس فى الستينيات من القرن الحادى عشر أثناء تجواله فى كل من بريتانى وأنجو بفرنسا كما تجاهلت التفاف اللصوص والعاهرات حوله وطلب إليه البابا الاستمرار للتصدى لمباذل رجال الدين. فضلا عن أن الكنيسة كرمت **روبرت أربرسيل** عند وفاته عام ١١١٥ واعتبرته بطلاً من أبطالها. ولكن الأوراق أخذت تختلط عندما استضاف صديق **لأبرسيل** هو **هيلدبرت** أسقف مدينة لى مان الفرنسية (أثناء سفره إلى روما) المهرطق **هنرى** الذى نجح فى التخلص من رجال الأكليروس وتعيين نفسه الرئيس الدينى لهذه المدينة وزاد الطين بلة أن كثيراً من العلمانيين فى القرنين الحادى عشر والثانى عشر اضطلعوا بمهمة رجال الدين.

وتمثل محاكمة المهرطق **إيودو** (ثم **أرنولد** بريسكا من بعده) نقطة تحول مهمة فى موقف الكنيسة الكاثوليكية، من المهرطقين (وهى أمور سوف نعود إلى معالجتها عند الحديث عن نشأة محاكم التفتيش). لقد كان القانون الرومانى هو الأساس الذى اتبعته الكنيسة الكاثوليكية غير أن القانون الرومانى لم يتضمن أى نص بشأن معاقبة المهرطقين. ويتضح لنا هذا عندما قام **برتشارد أف ورمز** نحو عام ١٠٠٢ بجمع كافة القوانين الكنسية فتبين خلوها من أى نص خاص بأسلوب التعامل مع الهرطقة. صحيح أن رجال الأكليروس الكاثوليكى اقترفوا أعمال قمع واضطهاد بالغة البشاعة. ولكن هذا لم يكن القاعدة. وكما رأينا فإن الأسقف **وازو** فى ليبج كان يميل إلى اظهار التسامح مع الهراطقة. ولكنه أرسى مبدأ كنسيا مهما يتلخص فى ضرورة فحص وتمحيص أية بلاغات خاصة بالهرطقة والتحقيق مع المهرطقين ثم حرمانهم من الكنيسة إذا ثبت إدانتهم إلى جانب ضرورة دحض وتفنيد هرطقاتهم علنا. ورغم أن مجمع مونتبلييه المنعقد عام ١٠٦٢ ومجمع تولوز المنعقد فى ١١١٩ طالبا بتسليم الهراطقة للسلطات العلمانية غير الكنسية لتتولى معاقبتهم فإن معظم الأساقفة كانوا يشاركون **وازو** تسامحه لأنهم لم يريدوا أن تتلطخ أيديهم بدماء المهرطقين. ولعلنا نذكر أن البابا **إيوجين** اكتفى بالتحفظ على **إيون دى ليتوال** رغم بشاعة اعتداءاته على الكنيسة والأديرة وأن الذين حكموا على أعوانه بالحرق لم يكونوا من رجال الأكليروس بل من أصحاب السلطة الزمنية. والحقيقة أن الكنيسة فى القرن الحادى عشر والقرن الثانى عشر وقعت فى حيص بيص. فهى من الناحية النظرية مسئولة عن التصدى للهرطقة فى حين أنها من الناحية العملية عاجزة عن التصدى لها ولا تملك أسباب هذا التصدى الأمر الذى جعل الهرطقة فى القرن الثانى عشر تنتشر انتشار النار فى الهشيم. ناهيك عن انخراط بعض رجال الأكليروس أنفسهم فى أعمال الهرطقة. وأيضاً كما سبق أن شاهدنا لم يعامل رئيس أساقفة أوترخت المهرطق الهولندى **ترانشيلم** بقسوة كما أن رئيس أساقفة أرلس أظهر فى



عام ١١٣٥ تسامحًا ملحوظًا فى معاملة المهرطق هنرى الذى اكتفى مجمع بيزا بإيداعه أحد الأديرة. وإن دل ذلك على شىء فإنما يدل على الكنيسة لم تكن لديها أية سياسة ثابتة أو واضحة تجاه الهرطقة حتى عام ١١٤٠ تقريبًا وأنها كانت فى تخبطها وانتفاء الرؤية الواضحة تعامل كل حالة هرطقة على حدة وفقاً لظروفها. ولكن قرب منتصف القرن الثانى عشر حدث تغير فى أسلوب تعامل الأساقفة مع الهراطقة فقد أرسل **بطرس المبجل** رئيس دير طائفة الرهبان المعروفة بالكلونى رسالة إلى أربعة أساقفة يحذرهم فيها من زيادة نشاط المهرطق **بيتر برايزر** فى أسقفياتهم ولعل من الغرابة بمكان أن نرى رئيس هذا الدير يطالب السلطة الزمنية بالتدخل فى الشئون الداخلية للأسقفيات من أجل القضاء على نشاط المهرطقين. وأيضاً من الأحداث المهمة الدالة على تغير موقف الكنيسة المتساهل من الهرطقة أن القديس **برنارد كليرفو** طلب أن يتدخل على نحو مباشر فى شئون مقاطعة لانجويدوك بفرنسا بسبب انتشار الهرطقات فيها فقد أرسل عام ١١٤٥ رسالة إلى الكونت الذى يحكم تولوز يعبر فيها عن عزمه الحضور إلى مقاطعته وبرفقته مندوب البابا **ألبريك** أسقف أوستيا ومعه **جوفرى** أسقف تشارتر للتصدى للسموم التى يدفها المهرطق **هنرى لويزان** هناك، واستطاع القديس **برنارد** أن يحصل من أهل تولوز على الموافقة على قراراه بعدم الاعتداد بشهادة المهرطقين أو المتعاطفين معهم فى المحاكم وعدم أحقيتهم فى رفع القضايا أمامها فضلا عن عدم التعامل أو الاتجار معهم بجانب مقاطعتهم ونبذهم من المجتمع. وفى عام ١١٤٨ قرر مجلس ريمز تسليم أتباع المهرطق **أيون** إلى السلطة الزمنية كى تقوم بإحراقهم كما قرر تجريد الهراطقة ومعاونيهم والمتسترين عليهم بحرمانهم من الكنيسة ومصادرة ممتلكاتهم. ثم انعقد مجمع ريمز مرة أخرى بعد مضى تسعة أعوام برئاسة رئيس أساقفة هذه المدينة ليظهر قدراً أكبر من القسوة على المهرطقين المنتشرين فى منطقة البلقان والمعروفين باسم الفيليين فقد أصدر ضدهم أحكاماً بالسجن المؤبد واختبار صدقهم وحسن نواياهم بكيهم بالنار وكذلك كى جباههم ووجناتهم بالحديد المحمى للدلالة على هرطقتهم وتمييزهم عن عباد الله ومن التطورات التى حدثت فى تاريخ الهرطقة نحو عام ١١٦٣ أن الكنيسة لم تعد كما كان الحال فى الماضى تستقبل البلاغات عن المهرطقين بل بدأت تنقب وتميط اللثام عنهم لأن المهرطقين على حد قولها أصبحوا يعملون بالتقية ويظهرون غير ما يبطنون. ولم تمر بضعة أعوام حتى قام كبير الرهبان **هنرى دى مارسى** عام ١١٧٨ بزيارة أخرى إلى مدينة تولوز لأنه لم يكن راضيا عن تباطؤ أهلها والمسئولين فيها عن الكشف عن المهرطقين ومعاقبتهم. ومن ثم أصدر تعليماته إلى الأساقفة والأكليروس والقناصلة والأهالى بسرعة التبليغ كتابة عن وجود أى مهرطق بين ظهرانيهم وحذر من مغبة التستر عليه لقاء تقاضى مبالغ مالية. وفى العام التالى (١١٧٩) حمل **هنرى مارسى** مجمع لاتيران الثالث على إصدار قرار بمقاطعة المهرطقين وعدم التعامل معهم قطعياً وإلا تعرض المخالف للحرمان الكنسى ومصادرة أملاكه. وسوف نستكمل قصة هذه التطورات التى أدت فى النهاية إلى نشأة محاكم التفتيش بعد أن نواصل الحديث عن المزيد من الهرطقات التى انتشرت فى إيطاليا وفرنسا وبعض البلاد الأوروبية الأخرى فى منتصف القرن الثانى عشر وقرب نهاية وبداية القرن الثالث عشر.



انتشار الهرطقة فى إيطاليا فى الفترة بين ١١٦٠ و١٢١٦

١ ـ طائفة السبيرونيين :

يعتبر **هيجو سبيرونى** الذى درس القانون المدنى فى بولونيا نحو عام ١١٤٥ وعاش أيام الدراسة مع صديقه **فاكاريوس** تحت سقف واحد مؤسس الهرطقة التى اتبعها نفر محدود العدد يعرف بطائفة السبيرونيين. وكان صديقه **فاكاريوس** واحداً من أوائل أساتذة القانون الرومانى فى إنجلترا ثم أصبح قنصل بياسترا. ونحو عام ١١٧٧ دب الخلاف بين سبيرونى والكنيسة وهو خلاف انتهى إلى انكاره وظيفة الأكليروس متهما إياهم بالرذيلة فضلا عن إنكاره جدوى المعمودية وأسرار التناول والاعتراف فكل هذه الطقوس فى نظره عديمة الجدوى لأن نقاوة الانسان من الداخل ينبغى أن تكون معيار الحكم عليه وإلى جانب ذلك أنكر **سبيرونى** أهمية الأعمال الصالحة فى خلاص النفوس لأن الله فى رأيه هو الذى يهب المرء قداسته الداخلية وهى قداسة لاتزيدها مراعاة شكليات التقوى والورع. ويذهب كثير من المؤرخين إلى أن هذا الرأى الأخير لسبيرونى هو الذى مهد الطريق لظهور اثنين من أعلام الإصلاح الدينى هما لوثر وكالفن وقد عبر هيجو سبيرونى عن آرائه فى كتاب أرسل منه نسخة إلى صديقه القديم فاكاريوس الذى قام بدحض وتفنيد ما جاء فيه مستخدمًا فى ذلك بعض آيات الكتاب المقدس. ولكن اختلاف فاكاريوس مع صديقه لم يفسد الود القائم بينهما. فهو يعرض آراء سبيرونى ثم يتصدى لتفنيدها بروح ودية لاتعرف الحقد أو البغضاء فى المقدمة التى استهل بها مؤلفه: «كتاب ضد الأخطاء الكثيرة المتنوعة».

٢ ـ طائفة الهيوميلياتى أو الداعين إلى بساطة الملبس:

ترجع نشأة هذه الطائفة وطوائف مماثلة إلى رغبة كثيرين فى الاقتداء بحياة الرسل

وبتقشفهم وتقواهم الأمر الذى أدى إلى ظهور أنواع من التدين فى النصف الثانى من القرن الثانى عشر. وفى بعض الأحيان شقت هذه الأنواع عصا الطاعة على الكنيسة وفى أحيان أخرى ضاقت الكنيسة ذرعا بها فقامت بتحريمها واستئصالها. ولكن هذا لم يمنع الكنيسة أحياناً ثالثة من السعى إلى استيعابها وتمثلها مثلما فعل البابا انسونت الثالث (١١٩٨ ـ ١٢١٦) حتى يتمكن من إزكاء الروح الدينية والاحتفاظ بقوة الدفع الكنسية. وقد امتدت الرغبة فى الاقتداء بحياة الرسل إلى ظهور عدة حركات دينية سبقت ظهور أنواع الرهبنة التى اختارت حياة الفقر والتسول والتى انتشرت فى القرن الثالث عشر. وتعتبر حركة الوالديسيين من أبرز الحركات السابقة لظهور هذه الأنظمة الرهبانية. والجدير بالذكر أن طائفة الهيوميلياتى ظهرت فى إيطاليا حتى قبل أن يصل إليها نفوذ الوالديسيين وتعبرُ هذه الطائفة عن سخطها لاستغراق الناس فى الحياة المادية كما تعبر عن تمجيدها لحياة الفقر والتقوى والمشاركة الجماعية والتبشير بكلمة الله. وعندما أصر الهيوميليتانيون على حقهم فى التبشير بكلمة الله خارج الكنيسة عاقبتهم الكنيسة بالطرد منها عام ١١٨٤، ولم يمض على ذلك أكثر من خمسة عشر عامًا حتى تمكن البابا أنسونت الثالث من إرجاعهم إلى حظيرة الكنيسة ووافق أيضًا على انخراطهم فى ثلاثة تنظيمات؛ تنظيم يضم الناس من غير الكهنوت ويسمح لهم بالعيش مع عائلاتهم وتنظيم ثان يضم غيرالكهنوت وزوجاتهم ويسمح لهم بأن يعيشوا عيشة قريبة من عيشة النساك فى مجتمعاتهم العمالية وتنظيم ثالث كهنوتى يضم رجال الدين. أما الفئة التى فشلت الكنيسة فى استيعابها وظلت خارج حظيرتها فقد استوعبتها الحركة الوالديسية وكانت السبب فى حدوث شقاق فى صفوف الجماعات الدينية المشار إليها.

وفى نحو عام ١١٧٨ ـ ١١٨٤ عاشت فى مدن اللومباردى بإيطاليا إحدى هذه الطوائف فى بيوتها ومع عائلاتها وآثرت أن تحيا حياة دينية فهى تمتنع عن الكذب والقسم والإلتجاء إلى المحاكم فضلا عن إيثارها لبساطة الملبس. وقد طلبت هذه الطائفة من البابا أن يوافق على أسلوب حياتها ولم يمانع البابا فى ذلك ولكنه منع أتباعها من الاجتماع سراً أو التبشير علناً غير أنهم لم يعبئوا بهذه الأوامر البابوية الأمر الذى جعل البابا يحرمهم من الكنيسة. وقد أطلقوا على أنفسهم اسم الهيوميلياتى لأنهم امتنعوا عن ارتداء الملابس الملونة المزركشة والاكتفاء بارتداء الملابس البسيطة.

٣ ـ الهرطقة الكاثارية فى لومباردى:

ظهرت الهرطقة الكاثارية (أو التطهيرية) فى إقليم لومباردى بإيطاليا فى العقدين الأول والثانى من القرن الثانى عشر وظل العالم الخارجى يجهل كثيراً عنها حتى توطدت أركانها فى شمال إيطاليا فى بدايات القرن الثالث عشر التى شاهدت لأول مرة تسجيلا لها فى الفترة من ١٢٠٠ و١٢١٤ تقريباً.

بدأت الهرطقة الكاثارية تنتشر فى لومباردى فى الفترة بين عامى ١١٥٠و١٢٠٠ بزعامة أسقف رسم فى بلغاريا اسمه مرقص. وإلى جانب لومباردى انتشرت الهرطقة الكاثارية فى منطقتى توسكانيا وتريفيزا. وجاء إلى لومباردى رجل اسمه الأب نيشيتا هاجم سيامة مرقص البلغارية كأسقف الأمر الذى اضطر مرقص إلى نبذ



سيامته البلغارية ليقبل الدخول على يد الأب نيشيتا فى طائفة تعرف بطائفة الدروجنثيا. ثم جاء فيما بعد إلى لومباردى رجل اسمه بيتراشيوس يرافقه نفر من أصحابه عبر البحار حاملا أخباراً عن فسق سيمون أسقف دروجنثيا الذى كان مسئولا عن سيامة نيشيتا. قال بيتراشيوس إنهم رأوا سيمون وهو يزنى بامرأة فى حجرة ويرتكب أفعالا أخرى منافية. وعند ظهور بيتراشيوس كان مرقص قد وافته المنية بعد أن عين قبل وفاته أسقفاً آخر اسمه جون جوديوس وبسبب شهادة الزنا التى أدلى بها بيتراشيوس ضد سيمون، بدأ الشك يساور بعض الناس فى جدوى سيامة سيمون فى حين استمر الآخرون يؤمنون بها وهكذا انقسمت الجماعة إلى أنصار ومعارضين واستمسك بعضهم بجون جوديوس الذى كان مرقص قد رسمه أسقفا قبل وفاته فى حين استمسك بعضهم الآخر بمنافسه بطرس فلورنسا. وظل الانقسام بينهما على هذا الحال لعدة سنوات. وتدخل العقلاء لفض المشاحنات بين الفريقين المتناحرين فاقترحوا إرسال مندوبين عن كل جانب إلى اجتماع يعقده أسقف شمال الألب ليتولى الفصل فى هذا النزاع ووافق الطرفان المتخاصمان على الانصياع إلى ما يصل إليه هذا الأسقف من رأى واستمع الأسقف بعناية شديدة لوجهة نظر الجانبين المتنازعين ثم حكم بأن يتقابل الأسقفان المتخاصمان جون جوديوس وبطرس فلورنسا ويقترعان على أحقية كل منهما فى الأسقفية بحيث يقبل كل طرف منهما نتيجة الاقتراع حتى إن لم تكن فى صالحه وأن يقوم الأسقف الذى تقع عليه القرعة بالسفر إلى بلغاريا لرسمه أسقفًا يرتضى به الجميع. وعاد المندوبون إلى لومباردى ليعلنوا القرار الذى توصل إليه أسقف شمال الألب على الملأ. وعندما جاء الوقت المحدد للاقتراع تراجع أسقف فلورانس عن الاتفاق ورفض فكرة الاقتراع من أساسها غير أن نفراً من أتباعه استاءوا من حنثه بوعده فقاموا بتنحيته من وظيفته وإسناد واجباتها إلى منافسه الأسقف جون جوديوس. ولكن بقية أتباعه عارضوا قرار

التحية ورفضوا أن يطيعوا جون جوديوس الأسقف المقترع عليه، الأمر الذى هدد بانفجار الصراع بين الفريقين المتنازعين من جديد. ومرة أخرى تدخل العقلاء لحل المشكلة فاقترحوا على جون جوديوس التنازل عن أحقيته فى الأسقفية تفاديا للصراع والاقتتال كما اقترحوا أن يقوم كل من الفريقين المتخاصمين باختيار شخص من الفريق المضاد. ويتم الاقتراع على الشخصين المختارين فإذا فاز بالقرعة أحدهما ينصب أسقفًا محل جون جوديوس وقبل جون جوديوس هذا الحل لإدراكه أنه سوف يعجز عن إدارة شئون أسقفيته فى هذا الجو المشحون بالعداوة والبغضاء. وعندما حان وقت الاقتراع اجتمع الفريقان فى مكان اسمه موسيو حيث جرت عملية الاقتراع ووقع الاختيار من جانب فريق جون جوديوس على رجل اسمه جاراتوس ومن فريق بطرس فلورنسا على رجل اسمه جون دى جوديس وكانت القرعة من نصيب جاراتوس الذى فاز بالأسقفية. وهكذا ساد السلام بين الفرقاء المتخاصمين واختاروا فيما بينهم معاونين للأسقف الجديد وبدءوا يجمعون المال اللازم لسفره إلى بلغاريا حيث تتم مراسم سيامته أسقفا ثم العودة إلى بلاده ولكن مفاجأة وقعت بددت السلام وأعادت جو الشحناء إلى الفرقاء فقد تقدم شاهدان ليتهما جاراتوس بأنه على علاقه آثمة بإحدى النساء الأمر الذى يجعله غير أهل لشغل وظيفة الكهنوتية ويخلصهم فى الوقت نفسه من الوعد الذى قطعوه على أنفسهم بطاعته. وكانت نتيجة ذلك أن المشاكل تفاقمت والانقسامات استفحلت وبعد أن كان الانقسام قاصراً على فريقين امتد ليشمل ست فرق: فقد أنشأ بعض أهالى ويسترانو طائفة اختاروا لها أسقفاً أسمه جون الطيب القلب أرسلوه إلى دروجلتيا حيث تمت سيامته. واختار البعض من أهل مانتوا أسقفاً أسمه كاليونيس الذى تم إرساله بعد سيامته إلى سكلفونيا أى البوسنة وقام أهل فيسنزا باختيار رجل اسمه نيكولا. وكذلك تمت سيامة أسقفين فى توسكانيا. هذه الفرق الست شقت جميعًا عصا الطاعة على جاراتوس الذى فشل فى فرض كلمته على المناوئين له.

ولكن نفراً من أهل ميلانو تصدوا لهؤلاء المنشقين على جاراتوس وأصروا على الاستمساك به. ولكن جاراتوس رفض أن يستجيب لهم لإدراكه بالشعور العدائى الذى يضمره عدد كبير من الناس ضده. واقترح جاراتوس عليهم اختيار جون جوديوس بدلا منه لأنه يفوقه فى الصلاح والتقوى ولأنه سبق أن تخلى طواعية عن أحقيته فى الأسقفية حتى يحتفظ بالسلام بين الفرقاء ولكن جون جوديوس رفض. فأرسل الفرقاء للمرة الثانية مندوبين عنهم لاستشارة أسقف شمال الألب الذى عبر عن استيائه من هذه الانقسامات وعدم الالتزام برأيه. ولهذا أرسل إلى جون جوديوس يطالبه بالذهاب إلى بلغاريا حتى تتم سيامته أسقفا على كل الذين وافقوا عليه وتعهدوا بطاعته. وبالفعل نفذ جون جوديوس مشيئة أسقف شمال الألب ثم مات جون جوديوس بعد ذلك فحل محله رجل اسمه يوسف الذى مات بدوره ليخلفه جاراتوس الذى كان فيما مضى موضعاً للنزاع وهنا ذكر جاراتوس وأتباعه أن الأساقفه الآخرين أخطئوا عندما شقوا عليه عصا الطاعة واغتصبوا أحقيته فى الأسقفية ومن ثم رفض الاعتراف بهم أو تقديم الاحترامات الواجبة لهم بحكم وظائفهم.

هذه هى الظروف التى نشأت فيها الهرطقة الكاثارية التى تشعبت وتعددت وتحولت إلى ملل ونحل.



غير أن الروايات الخاصة بنشأة الهرطقة الكاثارية تختلف من راو إلى آخر فقد ذهب أنسلم السندريا الذى عاش فى جنوة نحو عام ١٢٥٦ أى بعد انقضاء قرن كامل على ظهور هذه الهرطقة إلى تأثرها بالمذهب الفارسى المعروف بالمانية. ويقول السندريا إن الكاثارية نشأت أول ما نشأت فى القسطنطينية بتركيا وفرنسا وبلغاريا وأنها انقسمت إلى عدد كبير من الملل والنحل. ومنه نعرف كثيراً عن الكاثارية عن طريق اعترافات واحد من أتباعها اسمه بونا كور سوس بمدينة ميلانو نبذها وتراجع عنها فى الفترة بين عامى ١١٧٦ و١١٩٠ ويؤمن معظم الكاثاريين أن الشيطان هو المسئول عن كل الانقسامات التى نراها فى الطبيعة وأنه خلق آدم من تراب وأودع فيه قبسًا من النورانية الملائكية فضلا عن خلق حواء بعد ذلك ثم ضاجعها فأنجبت منه قابيل ولما عرف آدم بهذا قام بدوره بمضاجعه حواء وأنجب منها هابيل الذى أرداه أخوه قابيل قتيلا. ويعتقد الكاثاريون أن الكلاب خلقت من دم الأخ القتيل الأمر الذى يفسر طبيعتها المخلصة وولاءها للإنسان. وكذلك يؤمن الكاثاريون أن جميع مخلوقات المادة والأرض والهواء الحى منها وغير الحى من صنع إبليس ثم أنجبت حواء بنات ضاجعتهن الشياطين وأنجبت منهن عمالقة. وأخبرت الشياطين أبناءها أن إبليس خلق جميع الأشياء والمخلوقات. فاغتم إبليس لهذا وندم على أنه خلق الإنسان ولم ينقذ نوح من الفيضان إلا جهله بهذا السر ولهذا نرى إبليس يتلطف به ويطلب إليه الاحتماء بالفلك من الفيضان. ويذهب الكاثاريون إلى أن إبليس هو الذى أوحى إلى إبراهيم وإسحق ويعقوب بأقوالهم وإلى أنه ظهر لموسى وتحدث إليه ومكنه من الإتيان بالمعجزات فى حضرة فرعون كما مكن بنى اسرائيل من عبور البحر الأحمر والعودة إلى الأرض المقدسة. ويرى الكاثاريون أن روح الله هى التى أوحت إلى الأنبياء ببعض نبوءاتهم وأن روحا شريرة هى التى أوحت إليهم ببعضها الآخر. وهم يهاجمون داود ويدينونه بسبب اقترافه الزنا والقتل. ويذهبون إلى أن الشيطان

وضع ليشع فى عربة ثم طار بها فى عنان السماء. ويؤكدون أن الملاك الذى أرسله الله إلى **زكريا** ليس فى الواقع سوى ملاك بعث به الشيطان إليه. حتى **يوحنا المعمدان** نفسه لايسلم من هجوم الكاثاريين عليه لأن الشك ساوره فى شخصية المسيح. فقد جاء فى الإصحاح السابع آية ١٩ من أنجيل لوقا : «فدعا يوحنا اثنين من تلاميذه وأرسل إلى يسوع قائلا أنت هو الآتى أم ننتظر آخر». «وهم يؤمنون كذلك أن مريم أم المسيح ولدت من مشيئة امرأة فقط ولم تولد من مشيئة رجل إلى جانب إيمانهم بأن المسيح ليس له جسد بشرى حى فهو لا يأكل أو يشرب ولا يأتى بما يأتيه البشر من أفعال رغم أنه يبدو أنه يفعل هذه الأشياء. والكاثاريون ينكرون قيامة المسيح بالجسد من الأموات وصعوده إلى السماء، كما ينكرون بعث أجساد البشر ويؤكدون أنه لايمكن المساواة بين الابن والأب استناداً إلى قول **المسيح فى إنجيل يوحنا** الإصحاح ١٤ الآية ٢٨: «لأن أبى أعظم منى» ويضيف الكاثاريون أن الصليب شىء سيئ لايصح تقديسه فهو علامة الوحش الذى نقرأ عنه فى سفر الرؤيا. وهم يعتبرون أن البابا **سلفستر الأول** (٣١٤ - ٣٣٥) هو عدو المسيح وابن الهلاك، والرأى عندهم أن الخلاص حكر على طائفتهم وأن من المستحيل على الأزواج الحصول عليه. وهم يصبون لعناتهم على آباء الكنيسة وقديسيها مثل **أمبروز وجريجورى وأوجسطين وجيروم** ويعتقدون أن اللعنة تحل على كل من يأكل اللحوم والبيض والجبن وكافة منتجات الحيوان. وهم أيضاً ينكرون أن المعمودية بالماء تفضى إلى حلول الروح القدس أو أن الخبز والخمر يتحولان فى سر التناول إلى جسد المسيح ودمه. وفى نظرهم أن الذى يقسم يستحق اللعنة وأن المعمودية تتم عن طريق وضع الأيدى على الأيدى. وفى اعتقادهم أن الشيطان يسكن الشمس وأن حواء تتجسد فى القمر وأن الشيطان وحواء يرتكبان الزنا مرة كل شهر تماماً كما يرتكب الرجل الزنا مع مومس أو عاهرة.

٤ - هرطقة الباسجيان :

الباسجيان طائفة مهرطقة قليلة العدد ظهرت فى إيطاليا فى أواخر القرن الثانى عشر ودعت إلى الاستمساك بالشريعة الموسوية وأنكرت قدسية المسيح والثالوث وبعض أسرار الكنيسة المقدسة وقد ورد ذكر هذه الطائفة لأول مرة فى إدانة بابا روما لها عام ١١٨٤ فى حين أنها لم تعرف باسم الباسجيان إلا فى عام ١٢٩١. وليس هناك على الإطلاق مايدل على استمرار هرطقتهم ويبدو أنها اندثرت بحلول منتصف القرن الثالث عشر إذ إن المساجلات التى احتدمت آنذاك حول الهرطقات لاتشير إليها بالمرة. وهناك من الدارسين من يعتقد أن هرطقة الباسجيان اقتصرت على لومباردى ولم تتجاوزها. والجدير بالذكر أن كتاب «الجامع» المجهول المؤلف والمكتوب فى الفترة بين ١١٨٤ و١٢١٠ هو المصدر الوحيد الذى يستقى منه الدارسون معلوماتهم عن هذه الهرطقة. والفصول الأربعة الأولى من «الجامع» تتناول الهرطقة الكاثارية فى حين تنصرف فصوله الستة المتبقية إلى دحض هرطقة الباسجيان.

ويذهب الفصل الخامس من كتاب «الجامع» إلى أن المسيح كائن طاهر من خلق الله ويسوق آيات ٢٤ - ٢٦ من الإصحاح ٤٤ من سفر أشعيا للتدليل على ذلك: «أنا الرب صانع كل شىء ناشر السموات وحدى باسط ومقيم كلمة عبده ومتمم رأى رسله» وهم يرون أن لفظة العبد هنا إشارة إلى السيد المسيح ومعنى هذا أن المسيح مخلوق فحسب بل أقل مرتبة من الأب. وفى **أشعيا** أيضاً نجد أن الرب يتحدث عن المسيح بقوله الإصحاح ٤٢: «هوذا عبدى الذى عضده مختارى الذى سرت به نفسى» وأيضاً فى إنجيل **متى** الإصحاح ٢٠ آية ٨ نطالع: «فلما كان المساء قال صاحب الكرم لوكيله»، الأمر الذى يدل على أن مرتبة الابن أقل شأنا من مرتبة الأب وأنهما ليسا من الجوهر نفسه. ويقول الكتاب كذلك: ثم تقدم قليلا وخر على وجهه وكان يصلى قائلا يا أبتاه إن أمكن فلتعبر على هذه الكأس. ولكن ليس كما أريد أنا بل كما تريد أنت» (إنجيل **متى** إصحاح ٢٦ أية ٣٩) والرأى عند الباسجيان أنه مادام الابن يطلب من الأب فمعنى هذا أنه يقل عنه فى المرتبة وأن الأب منحه القوة والسلطان كما يتضح من الآية التالية «دفع إلى كل سلطان فى السماء وعلى الأرض» (**متى** إصحاح ٢٨ آية ١٨) وأيضاً جاء فى إنجيل **يوحنا** إصحاح ١٤ أية ١٨: «لو كنتم تحبوننى لكنتم تفرحون لأنى قلت أمضى إلى الأب لأن أبى أعظم منى». وجاء فى أول رسالة من بولس الرسول إلى أهل كورنثيوس (إصحاح ١٥ آية ٢٨) : ومتى أخضع له الكل فحينئذ الابن نفسه أيضاً سيخضع للذى أخضع له الكل كى يكون الله الكل فى الكل». ومعنى خضوع المسيح لله أنه دون الله فى مرتبته. ويتناول الفصل السادس من كتاب «الجامع» ضرورة الاستمساك الحرفى بالتعاليم الموسوية المنصوص عليها فى التوراة. ويسوق «الجامع» فى هذا الصدد عدداً كبيراً من الآيات التى تنص على ذلك مثل قول المسيح فى الإصحاح الخامس من إنجيل متى آية ١٧: «لاتظنوا إنى جئت لأنقض الناموس أو الأنبياء. ما جئت لأنقض بل لأكمل يقول انجيل متى فى الآية الرابعة من الإصحاح الثامن إن المسيح قال للأبرص بعد أن شفاه : « انظر ألا تقول لأحد بل أذهب أر نفسك للكاهن وقدم القربان الذى أمر به موسى شهادة لهم. «وأيضاً جاء فى رسالة



بولس الرسول إلى أهل رومية إصحاح ٣ آية ٣١: «أفنبطل الناموس بالإيمان. حاشا بل نثبت الناموس» وكذلك فى الإصحاح السابع آية ١٢ من هذه الرسالة: «إذن الناموس مقدس والوصية مقدسة وعادلة وصالحة».

وتتلخص مراعاة التعاليم الموسوية التى دعت إليها الهرطقة الباسجيانية فى ضرورة مراعاة الختان. فقد ورد فى سفر التكوين (إصحاح ١٧ آية ١٣ ـ ١٤) مايشير إلى أن الختان هو السبيل إلى الخلاص: «يختن ختانا وليد بيتك والمبتاع بفضتك. فيكون عهدى فى لحمكم عهداً أبدياً. وأما الذكر الأغلف الذى لايختن فى لحم غرلته فتقطع تلك النفس من شعبها إنه قد نكث عهدى». وهذا ما تؤكده الآية ٩ من الإصحاح ٤٤ من سفر **حزقيال**: «هكذا قال السيد الرب ابن الغريب أغلف القلب وأغلف اللحم لايدخل مقدسى» وتدل الآية ٢٣ من الإصحاح السابع فى انجيل **يوحنا** أن المسيح يرى فى الختان نوعاً من الشفاء الجزئى: «فإن كان الانسان يقبل الختان فى السبت لئلا ينقض ناموس **موسى** أفتسخطون على لأننى شفيت إنساناً كله فى السبت». وأيضاً تقرأ فى الآية ٧ من الإصحاح الثانى من رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية إن الختان يعتبر إنجيلا وأن هذا الأنجيل قد أعطى لبطرس: «إذ رأوا أنى أؤتمنت على إنجيل الغرلة كما **بطرس** على أنجيل الختان».

وتدعو الهرطقة الباسجيانية أيضاً إلى ضرورة مراعاة السبت وتقديسه، والرأى عندها أن مراعاة السبت لاتقتصر على الشريعة الموسوية بل هى سابقة عليها بقدر ما هى لاحقة لها. وتستند الباسجيانية فى ذلك إلى بعض الآيات الواردة فى الكتاب المقدس والتى تتحدث عن قداسة هذا اليوم مثل الآية ٣ فى الإصحاح ٢ من سفر التكوين: «وبارك الله اليوم السابع وقدسه» والآيات ١٥ ـ ١٧ من الإصحاح ٣١ من سفر الخروج: «وأما اليوم السابع ففيه سبت عطلة مقدس للرب. كل من صنع عملا فى يوم السبت يقتل قتلا. فيحفظ بنو إسرائيل السبت ليصنعوا السبت فى أجيالهم عهداً أبدياً».

ويتناول الفصل العاشر من «الجامع» الأطعمة التى يحرم الله على البشر أكلها مثل الحيوان المخنوق أو اللحم الحى الذى به دم: «غير أن لحماً بحياته دمه لاتأكلوه»(سفر التكوين الإصحاح التاسع الآية الرابعة). وأيضاً الآية ١٤ من الإصحاح السابع عشر من سفر اللاويين: «لاتأكلوا دم جسدما». ومن الآية ٢٨ ـ ٢٩ من الإصحاح ١٥ من أعمال الرسل: «لانضع عليهم ثقلا أكثر غير هذه الأشياء الواجبة: أن تمتنعوا عما ذبح للأصنام وعن الدم والمخنوق والزنا التى إن حفظتم أنفسكم منها فنعما تفعلون». وهكذا يؤكد الباسجيان أنه من الواضح أن العهدين القديم والجديد يحرمان أكل الحيوان الذى يقدم ضحية للأوثان كما يحرم أكل الحيوان المخنوق.

ويذكر الفصل الحادى عشر من «الجامع» سلامة معظم المؤسسات الكنسية واللاهوتية ولا يعتبرها من صحيح الدين. فكل ما لم يرد فى العهدين القديم والجديد ليس سوى إضافة من صنع البشر من غير سند فى التوراة أو الإنجيل ومن ثم يجب الازورار عنها وعدم الاكتراث بها. وهم يفسرون ما جاء فى سفر التثنية وغيره من الأسفار على هذا الأساس ففى الإصحاح الثانى عشر آية ٣٢ من سفر التثنية نطالع مايلى: «كل الكلام الذى أوصيكم به أحرصوا لتعلموه لاتزد عليه ولاتنقص منه» ومعنى هذه الآية كما يقول



الباسجيان أنه ينبغى الالتزام فقط بكل ماجاء فى الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد وعدم التقيد بأية إضافات أخرى من صنع البشر أو رجال الكنيسة.

ومن المفيد أن نختتم حديثنا عن الباسجيان بما يقول **يافيس الناريونى** فى هذا الشأن. كان **يافيس الناريونى** حتى نحو عام ١٢١٤ أحد القساوسة التابعين **لجيرالد ماكيمورت** رئيس أساقفة منطقة بوردو بفرنسا خلال الفترة من عام ١٢٢٧ حتى ١٢٦١. وقد هرب **يافيس الناريونى** من فرنسا والتجأ إلى إيطاليا عندما اتهمته الكنيسة بالهرطقة وفيما يلى جزء من الرسالة التى كتبها **يافيس الناريونى** إلى رئيس الأساقفة المشار إليه. وهى تتناول أحداثاً وقعت عام ١٢١٤ رغم أن تاريخ كتابة الرسالة (نحو عام ١٢٤١) لاحق على ذلك.

يقول **الناريونى** فى رسالته أن حساده وشانئيه اتهموه بالهرطقة أمام **روبرت كورسون** المندوب البابوى الذى عاش فى عام ١٢١٣ ـ ١٢١٤ فى جنوب فرنسا حيث ترأس مجمع بوردو المنعقد فى يونيو عام ١٢١٤ وبشر بالحروب الصليبية وخشى **الناريونى** على نفسه من مغبة اتهامه بالهرطقة وتقديمه للمحاكمة فهام على وجهه متنقلاً من مكان إلى مكان حتى وصل إلى مدينة كومو حيث شكا أمره إلى طائفة كاثارية تعرف بالباتاريين كانت تعيش هناك. ويصرح **الناريونى** أنه لم ينضم إلى هذه الطائفة أو يؤمن بأى من تعاليمها رغم اختلاطه بأعضائها. ورحب به هؤلاء الباتاريون وأكرموا وفادته واعتبروه ضحية الأمانة والاستقامة والشرف. وعاش بين ظهرانيهم لمدة ثلاثة أشهر عيشة هنية ممتعة ولكنه أخذ يلاحظ يوماً بعد يوم مقدار الفظاعات التى ينطق بها هؤلاء الهراطقة فى حق الرسل والكتاب المقدس. ورغم هذا فقد آثر **الناريونى** أن يلتزم الصمت إزاء هرطقتهم بسبب إحساسه بفضلهم الكبير عليه بل إنه تقديراً من جانبه لهم وشعوراً بالامتنان نحوهم قطع على نفسه وعداً أمامهم بالتبشير بمعتقداتهم . وعندما اطمأنوا

إلى ولائه لهم أخذوا شيئاً فشيئاً يكشفون عن أسرارهم وعرف منهم أنهم أرسلوا إلى باريس عدداً من أكفأ الطلبة والدراسين الايطاليين من منطقة لومباردى وبعض مدن توسكانيا كى يتعمقوا فى دراسة المنطق واللاهوت بهدف الاطاحة بالعقيدة الكاثوليكية. وأيضاً قامت الجماعة بإرسال عدد كبير من التجار للتأثير فى الأثرياء خارج دائرة الأكليروس واجتذابهم إلى آرائها. وعاش يافيس الناريونى عيشة التنقل والترحال من مدينة إلى أخرى فى كنف الجماعة المهرطقة التى أظلته بوارف ظلالها. والجدير بالذكر أن الناريونى كان على حد قوله يجارى الهراطقة من الظاهر فقط دون أن يؤمن فى أى وقت من الأوقات بأى من معتقداتهم. وسافر الناريونى مع عضو من أعضاء الجماعة من غير رجال الأكليروس وحطا رحالهما فى مدينة بالنمسا يقال لها نيوستدات بالألمانية ومعناها المدينة الجديدة، وهناك استقبلته طائفة دينية مهرطقة جديدة تعرف باسم البجوميليين. ثم طاب له المقام فى مدينة فيينا النمساوية والبلدان المجاورة لها فعاش فيها عدة سنوات. ويعترف الناريونى إنه فى تلك الفترة من حياته استغرق فى الآثام والملذات الحرام حتى غيره الله فرجع عن ضلالته وأخذ يهدى المهرطقين سواء السبيل.

انتشار الهرطقة فى جنوب فرنسا فى الفترة بين ١١٥٥ و١٢١٦

انتشرت الهرطقة على نحو ينذر بالشر المستطير فى منطقة لانجويدوك بجنوب فرنسا خلال النصف الثانى من القرن الثانى عشر حين وصلت سمعة الأكليروس إلى الحضيض الأمر الذى ساعد على ذيوع الهرطقة الكاثارية (أى التطهيرية) ذيوعا واسع النطاق فى كل مكان وبين كافة طبقات المجتمع. وأخفقت جميع المحاولات التى بذلتها الكنيسة الكاثوليكية للحد من انتشار هذه الهرطقة. بل إن الهرطقة فى قرية لومبرز الواقعة على بعد نحو عشرة أميال من جنوب مدينة ألبى أظهروا جرأة وتحديا للسلطة الكنسية منقطع النظير فى صيف عام ١١٦٥. والأدهى من ذلك أن الهراطقة فى لومبرز وجدوا من الجمهور تعاطفا معهم. وحدا هذا بأسقف ألبى أن يتطلع إلى تنفيذ القرار الذى سبق أن اتخذه مجتمع تولوز عام ١١٦٣ بشأن حظر تعامل المسيحيين مع الهراطقة. وتشير الهرطقة المنتشرة فى قرية لومبرز إلى تأثرها بشكل أو بآخر بالهرطقة الكاثارية فضلا عن تأثرها بهرطقة كل من بيتر برايز وهنرى التى سبق أن عالجناها.

١ ـ شاهدت قرية لومبرز عام ١١٦٥ مواجهة علنية وساخنة بين الهراطقة ورجال الدين تعتبر نموذجاً لكثير من المواجهات التى حدثت بينهم فى جنوب فرنسا فى العقود الأخيرة من القرن الثانى عشر. وكانت هذه المواجهة العنيفة والصاخبة بمثابة محاكمة عقدها الأساقفة فى لانجويدوك لجماعة من المهرطقين الذين أطلقوا على أنفسهم اسم الرجال الصالحين وحظوا بتأييد نبلاء لومبرز ومؤزارتهم. وكانت هذه المحاكمة أشبه ما تكون بالمناظرة المحتدمة التى اصطدمت فيها آراء المهرطقين بمعتقدات الكنيسة الكاثوليكية كما كانت محاكمة مشهودة يشار إليها بالبنان حضرها حشد هائل من الأساقفة ورؤساء الشمامسة إلى جانب عدد كبير من رجالات المجتمع الراقى فى جنوب فرنسا أمثال الكونت ريموند من تولوز وزوجته كونستانس. وخرج الشعب فى كل من مدينة ألبى وقرية لومبرز ليشاهدوا هذا الحدث الكبير.



بدأت المحاكمة برئاسة أسقف ألبى ومعاونية بأن طرح أسقف لوديف على هراطقة لومبرز عدداً من الأسئلة بدأها بالسؤال عن موقفهم من شريعة موسى والأنبياء ومزامير داود والعهد القديم وآباء الكنيسة فى العهد القديم. وجاهر المهرطقون أمام جميع الحاضرين بأنهم لايؤمنون بأى منها بل يؤمنون بالأناجيل ورسائل بولس وأعمال الرسل وسفر الرؤية. وعندما سألهم أسقف لوديف عن تفاصيل معتقداتهم التزموا الصمت قائلين إنهم لن يجيبوا عن هذا السؤال إلا إذا أجبروا على ذلك. وأيضًا عندما سئلوا عن رأيهم فى معمودية الأطفال رفضوا الخوض فى هذا الموضوع وأضافوا أنهم فقط على استعداد للإجابة عن أية أسئلة خاصة بالأناجيل ورسائل الرسل. ثم سألهم أسقف لوديف عن رأيهم فى تحول الخبز والخمر إلى جسد المسيح ودمه وقدسية هذا السر الكنسى كما سألهم إذا كان هذا السر يفقد قداسته وفاعليته إذا مارسه إنسان فاسد أوفاسق. فأجابوا بقولهم إن الخلاص من نصيب الذين يشاركون هذا السر ويمارسونه عن جدارة واستحقاق. أما الذين يمارسون هذا الطقس دون جدارة واستحقاق فتحل عليهم اللعنة. ثم أضافوا أنه يمكن لأى رجل صالح سواء كان ينتمى إلى الأكليروس أو إلى غير الأكليروس أن يمارس هذا الطقس، غير أنهم امتنعوا عن الإدلاء بمزيد من المعلومات عن معتقداتهم بحجة أنه لايليق بالسائل أن يرغمهم على الاجابة عن أسئلته. وعندما سئلوا عن رأيهم فى المعاشرة الزوجية وهل تقف عائقا أمام خلاص الزوجين امتنعوا عن الإجابة ولكنهم قالوا إنهم يرون رأى القديس بولس الرسول فى الزواج ومعنى ذلك أنهم يفضلون الامتناع عن الزواج إذا أمكن ذلك ثم سألهم أسقف لوديف إذا كانت التوبة فى آخر لحظة كافية لخلاص الانسان مثل المقاتل الجريح الذى يتوب عندما يشعر بدنو أجله وإذا كان يتعين على الخاطئ أن يعترف بخطاياه إلى القساوسة أو إلى الناس العاديين فأجابوه بأنهم يسيرون وفق التعاليم التى أوردها يعقوب فى رسائله والتى تسمح للمريض أن يفضى باعترافاته إلى أى فرد

عادى يقع عليه اختياره غير أنهم رفضوا الإجابة عن توبة المحاربين عندما يشعرون بدنو أجلهم لأنه ليس هناك ما يشير إلى موافقة القديس يعقوب على ذلك. وحين سألهم أسقف لوذييف إذا كان الشعور بالندم واعتراف الخاطئ بذنبه كافيان للخلاص أم أنه يتعين عليه الصيام وتعذيب النفس والنواح [illegible]. فردوا بأن القديس يعقوب لم يطالب الخاطئ بأكثر من الاعتراف بذنبه وأنهم لايطمحون إلى أكثر مما أمر القديس يعقوب به. وكذلك أكد المهرطقون أن القسم حرام وأن المسيح ينهى عنه. وقالوا إن بولس فى رسالته بين لنا نوع الأساقفة والقساوسة الذين ترسمهم الكنيسة. فإذا لم تكن الشروط الواجبة متوفرة فيهم فإنه لايمكن اعتبارهم رجال دين بحال من الأحوال. واحتدم الجدل أثناء المحاكمة بين نفر من كبار الأكليروس أمثال بون أسقف ناربون وأسقف تيمس ألدبرت والراهب بطرس سندراس والراهب فونتفروا وبعد أن استمع أسقف لوديف إلى الجدال المحتدم بين المهرطقين ورجال الدين أصدر حكمه النهائى فى هذا الأمر ونطق بالحكم التالى فى وجود كل الحاضرين: «أنا جوسلين أسقف لوديف بأمر من أسقف ألبى وأعوانه أعلن هرطقة الذين يطلقون على أنفسهم (الرجال الصالحين) وأدين طائفة أوليفر ورفاقه والمنضمين إلى هراطقة لومبرز حيثما وجدوا. وهذا الحكم مبنى على أساس نصوص الكتاب المقدس وهى الأناجيل والرسائل والمزامير وسفر الرؤية».

ولم يسكت المهرطقون على إدانة أسقف لوديف لهم فاتهموه بأنه ذئب منافق وعدو الله وأنه رجل جائر وظالم. وقالوا إنهم توخوا الحذر فى شرح أفكارهم لأنهم يتوجسون خيفة منه بسبب شره وزيغه وخسته. ورد الأسقف على ذلك قائلا إن حكمه يستند إلى القانون وأنه على استعداد للدفاع عن هذا الحكم فى المحكمة البابوية أو فى محكمة لويس ملك فرنسا أو فى محكمة ريموند كونت تولوز أو أية محكمة أخرى مماثلة. ولما أدرك الهراطقة هزيمتهم واندحارهم أمام أسقف لوديف التفتوا إلى الشعب يشرحون له معتقداتهم فقالوا بعكس ما جاهروا به فى البداية. قالوا إنهم يؤمنون بإله واحد حى قيوم يجمع بين الوحدانية والتثليث فهو الأب والإبن والروح القدس. وقالوا أيضا أنهم يؤمنون بأن الإبن تجسد وأصبح بشرا وأنه تعمد فى نهر الأردن وصام فى البرارى وتعذب ومات ودفن ثم قام فى اليوم الثالث من الأموات ليصعد إلى السماء. والرأى عندهم أن التناول ضرورى للخلاص وأن هذا التناول لابد أن يتم فى الكنيسة على يد كاهن بغض النظر إذا كان هذا الكاهن حميد الخلق أو سيئ الخلق. وأكد المهرطقون إيمانهم بالدور الذى يلعبه تعميد الأطفال فى خلاصهم وأن المعاشرة الزوجية لاتحول دون دخول المتزوجين ملكوت السماء. وهكذا يتضح لنا أن الهراطقة آثروا أن يتراجعوا عن سابق آرائهم. وانتهت هذه المحاكمة الغريبة بأن أيد أسقف ألبى الحكم الذى أصدره أسقف لوديف بأسمه محذرا نبلاء لومبرز وفرسانها من مغبة مؤازرة الهراطقة وتقديم الدعم لهم..

٢ ــ وفى الثمانينيات من القرن الثانى عشر اجتاحت الهرطقة مقاطعة تولوز التى عجزت عن وقف انتشارها الأمر الذى حدا بحاكمها الكونت تولوز إلى طلب النجدة من خارج مقاطعته. ورغم اخفاق التدخل الخارجى فى القضاء على الهرطقة فإنه يمثل سابقة لها خطورتها. ففى عام ١١٧٦ ناشد



حاكم تولوز ريموند الخامس (١١٤٨ ــ ١١٩٤) جيرانه فى المقاطعات المجاورة أن يتدخلوا لإنقاذ مقاطعته من براثن الهرطقة غير أن تدخلهم عام ١١٧٨ باء بالفشل الذريع. ومما زاد من تفاقم أحوال كونت تولوز دخوله فى صراعات سياسية وعسكرية مع جيرانه. فقد اشتبك فى صراع مع ألفونس الثانى ملك أراجون (١١٦٢ ــ ١١٩٦) للإستيلاء على منطقة بروفانس. ولكن غريمه ملك أراجون استطاع عام ١١٧٦ أن يفوز بها. وظل منافسه القوى يمارس ضغطه المتواصل على حدود مقاطعة تولوز الغربية فضلا عن أن حليفه فردريك بارباروس كاد يستسلم فى صراعه ضد البابا ألكسندر الثالث وكذلك بات جيرانه فى منطقة أكويتين يشكلون خطرا داهما على حدود مقاطعته. وضعفت قوة الكونت تولوز إلى الحد الذى جعله يفقد السيطرة على مدينة تولوز عاصمة مقاطعته. وعندما شعر كونت تولوز باهتزاز سلطانه فكر فى أن يلعب بورقة الدين الرابحة وأن يظهر كحامى حمى المسيحية ضد الكفار والهراطقة وبوجه خاص هؤلاء الهراطقة الذين انتشروا فى مقاطعته. ومن ثم ناشد هذا الكونت عام ١١٧٨ تنظيما رهبانيا يعرف بالرهبنة السيسترسيانية كى يبادر بمد يد العون له على نحو ما فعل القديس برنارد عام ١١٤٥ عندما أنقذ تولوز من الهرطقة وبالإضافة إلى ذلك طلب كونت تولوز من ملك فرنسا لويس السابع وملك إنجلترا هنرى الثانى أن يخفا لمساعدته. ولكن الملكين اكتفيا بالأشتراك مع بابا روما ألكسندر الثالث بتشكيل لجنة بابوية عام ١١٧٨ جاءت إلى تولوز ولديها صلاحيات التبشير وهداية الهراطقة والتحقيق واستخدام العنف معهم إذا لزم الأمر. ويعتبر بعض الدارسين أن هذه اللجنة التى ضمت عددا من كبار رجال الاكليروس وغير الأكليروس بمثابة البذرة الأولى لمحاكم التفتيش. والجدير بالذكر أن هذه اللجنة ظلت تمارس عملها لمدة ثلاثة أشهر تلاحق فيها الهراطقة من أتباع أريوس وإن كان الواقع يشير إلى أنهم كانوا من أتباع الكاثارية.

وفى عام ١١٧٨ سطر روجر هوفون

العامل فى بلاط الملك هنرى الثانى نبذة عن هرطقة تولوز والإجراءات التى اتخذت للقضاء عليها. والجدير بالذكر أن هذا المؤرخ استقى جانبا من معلوماته من كتابات عضوى اللجنة المشار إليها وهما المندوب البابوى الكاردينال بطرس بافيا ورئيس دير كليرفو. يقول هوفون إنه كان يعيش فى مدينة تولوز مهرطق واسع الثراء يملك منزلين منيفين أحدهما داخل المدينة والآخر خارجها. وكان فى بادئ الأمر يجاهر بهرطقته. ولكنه خاف على نفسه فأخذ يتظاهر بسلامة عقيدته. ولما عرف الكاردينال بأمره استدعاه للمثول أمامه وطرح عليه الأسئلة فاتضح من إجاباته عنها شدة انحرافه عن صحيح الدين فأدانه الكاردينال ومعه الأساقفة وأعلنوا هرطقته وأصدروا حكما بمصادرة أملاكه وهدم أبراجه الجميله. ولما رأى المهرطق أملاكه تضيع من بين يديه ذهب إلى الكاردينال والأساقفة وارتمى عند أقدامهم طالبا منهم الصفح والمغفرة. وحتى يتأكدوا أن توبته نصوح أمروا بجلده وهو عريان فى ميادين المدينة وشوارعها. وقطع الرجل على نفسه عهداً بالسفر إلى الأراضى المقدسة ككفارة عن خطاياه والبقاء فيها ثلاث سنوات يتصرف فيها إلى خدمة الله. وبعد عودته من هناك يسترد أملاكه المصادره بعد أن يدفع غرامه كبيرة لحاكم المقاطعة الكونت تولوز. ولقن هذا المهرطقين الآخرين درسًا قاسيًا فقد جاءوا من تلقاء أنفسهم فى السر واعترفوا بخطاياهم لرجال الكنيسة وطلبوا منهم المغفرة فترفقوا بهم وعاملوهم برحمة ولين.

وأيضًا كان هناك فى تولوز أخوان مهرطقان أحدهما يدعى ريموند والآخر اسمه برنارد ادعيا القدرة على تحويل نفسيهما إلى ملائكه نورانية واستطاعت هرطقتهما أن تخدع عددا كبيرا من الناس، وعندما استدعى الأساقفة هذين الرجلين للتحقيق معهما طلباً توفير الأمان لهما فوافق الأساقفة على ذلك. ومثل المهرطقان أمام الكاردينال وحشد كبير من الأساقفة والنبلاء والشعب ثم أخرجا فى وجودهما وثيقة مكتوبة باللغة اللاتينية قالا إنها تتضمن آراءهما الدينية وما أن بدأ المهرطقان فى تلاوة الوثيقة حتى اكتشف الجميع جهل الرجلين المطبق باللغة اللاتينية فقد عجزا عن قراءة عبارة واحدة فى هذه الوثيقة. وعندئذ تساهل معهما الأساقفة وسمحوا لهما بشرح وجهة نظرهما الدينية باللغة الفرنسية الدارجة. ويبدأ من هذا الشرح شدة استمساكهما بالعقيدة المسيحية الحقة وأنه لاغبار على معتقداتهما الدينية. وكان كونت تولوز وآخرون حاضرين فتبينوا على الفور أنهما كاذبان يلجآن إلى الخديعة والتمويه فقد سبق لهما أن عبرا فى حضرتهم عن طائفة من الأفكار المهرطقة ثم حاولوا مؤخرا التراجع عنها وهنا هب كونت تولوز وآخرون لتكذيبهم ومواجهتهم بسابق مواعظهم وآرائهم المهرطقة. ومنها قولهم بوجود إلهين: إله خير وإله شر وإن الإله الخير هو خالق الأشياء غير المنظورة التى لاتتغير أو تفسد فى حين أن الإله الشرير هو الذى خلق السموات والأرض والإنسان وكل الأشياء المرئية. وأكد بعض الشهود أنهم سمعوا هذين المهرطقين يقولان إن التناول يفسد إذا تم على يد كاهن فاسد، وأنهم لايرون أية فائدة أو جدوى فى تعميد الأطفال. وأتهم المهرطقان هؤلاء الشهود بأنهم شهود زور وأكدا أمام الكاردينال والأساقفة والشعب إيمانهم بإله واحد خالق كل ماهو مرئى وغير مرئى وأن سر التناول



لايفسد حتى إذا كان القسيس زانيا أو مجرما وأن الخبز والخمر يتحولان بفضل هذا السر الإلهى إلى جسد المسيح ودمه. وكذلك أكدا أن تعميد الأطفال ـ شأنه فى ذلك شأن تعميد الكبار والراشدين ـ يؤدى إلى خلاصهم جميعاً من الخطيئة. وأنكرا أنهما يدعوان إلى أى نوع آخر من التعميد مثل التعميد بلمس الأيدى. وخلافاً لما ذهبا إليه فيما مضى نراهما الآن يقولان أن الكنائس ودور العبادة أماكن مقدسة تقام من أجل مجد الله وأن احترام الاكليروس واجب وكذلك اعطائهم العشور. فضلاً عن أنه يمكن إعطاء الصدقات إلى رجال الدين مثلما يمكن إعطاؤها للفقراء والمحتاجين ثم أمر الكاردينال وأساقفته الرجلين أن يقسما على أنهما بالفعل يؤمنان بما يقولان ولكنهما اعترضا على ذلك استنادا إلى قول المسيح فى الإصحاح الخامس من إنجيل متى: «سمعتم أنه قيل للقدماء لاتحنث بل أوف للرب أقسامك. وأما أنا فأقول لكم لاتحلفوا البتة» (آية ٣٣ ـ ٣٤) وأيضا قوله: «ليكن كلامكم نعم نعم لا لا. وما زاد على ذلك فهو من الشرير» (آية٣٧). وعبثاً حاول الاكليروس إقناعهم بأن القسم من أجل تأكيد كلمة الله وتثبيتها شىء مختلف عن القسم لأغراض دنيوية. وأقتناعا بهرطقتهما أصدر البابا والكاردينال ورؤساء أساقفة مقاطعتى بورجيس وناربون وأسقف تولوز قرارا بحرمانهما من الكنيسة وحثوهما بالعودة إلى حظيرة الإيمان الصحيح والتفت رجال الدين إلى الشعب لتحذيره من الوقوع فى شراك هذه الفئة الضالة. وأخيرا أقسم كونت تولوز ومعه الشخصيات البارزة أمام كل الناس بأنهم لن يسمحوا لأمثال هؤلاء الهراطقة أن يلتمسوا معاملتهم بالرأفة أو التستر عليهم وحمايتهم نتيجة تقاضى الرشاوى.

٣ ـ جذور الهرطقة الوالديسية أو فقراء ليون:

مؤسس هذه الهرطقة التى تعرف بفقراء ليون أحيانا والوالديسية أحياناً أخرى تاجر واسع الثراء فى مدينة ليون. وقد قيض لهرطقته أن تذيع ردحًا طويلا من الزمان. شق والديس عصا الطاعة على الكنيسة

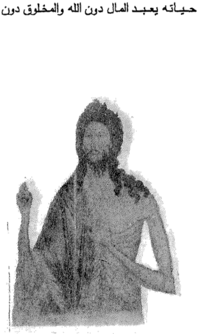
الكاثوليكية بسبب إصراره على حق الأفراد من غير رجال الأكليروس فى التبشير بكلمة الله، أى الاصرار على المطالبة بألا يكون الوعظ والتبشير حكرا على الكنيسة.

وعبثا حاول الأكليروس فرض الحظر على دعوة والديس الأمر الذى يعيد إلى الأذهان قصة القديس فرانسيس الأسيسى مع الكنيسة.

عاش والديس فى مدينة ليون عام ١١٧٥ حيث أصاب ثراء عريضا من الربا واستغلال حاجة الآخرين. وفى يوم من الأيام بينما والديس يسير فى شوارع ليون وجد والديس حشدا غفيرا من الناس يلتف حول منشد دينى يتغنى بقصيدة شعر فرنسية يرجع تاريخ تأليفها إلى نحو عام ١٠٤٠ وسط أعجابهم ونشوتهم بها. وتروى هذه القصيدة قصة زاهد اسمه القديس ألكسيس الذى عاش فى روما فى القرن الرابع الميلادى. تقول القصة إن هذا الزاهد الرومانى ينحدر من أسرة عريقة وأنه نبذ ثروته وآثر أن يعيش عيشة التسول يجوب بقاع الأرض وأمصارها حتى استقر به المقام فى سوريا. وفى أخريات حياته قرر هذا الناسك أن يعود إلى روما موطنه الأصلى. وهناك ذهب إلى أهل بيته الذين لم يعرفوا هويته وطلب منهم أن يأووه تحت سقفهم ويقيموا أوده. ولكن ألكسيس كشف لهم حقيقة أمره عندما شعر بدنو أجله. وقد شاعت هذه القصيدة وحظيت بشعبية عظيمة فى القرنين الحادى عشر والثانى عشر. استمع والديس إلى هذه القصة الدينية فانتشى بها وبإنشادها الأمر الذى حدا به إلى دعوة المنشد إلى منزله.

وبلغ التأثر بوالديس مبلغا جعله يتوجه فى اليوم التالى إلى مدرسة اللاهوت ليلتمس عند معلميها النصح والإرشاد. وذكر له المعلم أنه لاسبيل إلى تحقيق المرء خلاصه الروحى إلا باتباع نصيحة السيد المسيح للرجل الغنى الذى جاءه ليسأله ما عساه أن يفعل ليربح الحياة الأبدية فنصحه المسيح أن يذهب ويبيع كل أملاكه ويتبعه. وقرر والديس أن يختار طريق الخلاص فطلب من زوجته أن تختار بين الاحتفاظ بممتلكاته المنقولة أو ممتلكاته الثابتة. وحزنت المرأة لأن زوجها قرر أن ينبذ العالم ولكنها اختارت الاحتفاظ بممتلكاته الثابتة. فأعطاها إياها. ثم باع والديس المنقولات التى درت عليه عائدا كبيرا فأعاد جانباً منه إلى من تعرضوا فيما مضى لاستغلاله ثم أعطى جانبا آخر لابنتيه الصغيرتين. غير أنه أنفق الجانب الأعظم من ماله على الفقراء والمحتاجين فى ليون.

وحدثت فى تلك الأيام مجاعة مروعة اجتاحت جميع أرجاء فرنسا وألمانيا فسارع والديس بإطعام الجياع ومساعدة المحتاجين. وخصص من أجل ذلك ثلاثة أيام فى الأسبوع من عيد العنصرة الموافق آنذاك ٢٧ مايو ١١٧٣ حتى أول أغسطس من العام نفسه. وفى تلك الفترة قدم بوفرة الخبز والخضراوات واللحوم لكل المحتاجين الذين يأتون إليه. وفى يوم ١٥ أغسطس ١١٧٣ خرج إلى الشارع ليوزع على الفقراء مبلغاً كبيراً من المال. بينما يفعل ذلك إذ به يصيح مردداً قول المسيح الوارد فى الإصحاح السادس من انجيل متى آية ٢٤: «لايقدر أحد أن يخدم سيدين ... لاتقدرون أن تخدموا الله والمال». فهرع الناس نحوه وفى اعتقادهم أن مساً من الجنون أصابه. ورأوه يعتلى مكانا مرتفعاً بدأ يعظهم منه قائلاً إنه ليس مجنونا كما يظنون وأنه يشعر بالندم لأنه ظل طيلة حياته يعبد المال دون الله والمخلوق دون الخالق وأضاف أن الناس سوف يلومونه لأنه يتصدق عليهم علانية ويبرر ذلك بقوله إنه فعل هذا لسببين حتى يظنوا أنه مجنون من ناحية وحتى يضعوا كل أملهم فى الله سبحانه وتعالى ولايثقون بالمال والجاه.



وفى اليوم التالى ذهب والديس إلى الكنيسة. وبعد أن خرج منها مال على زميل سابق له ورجاه أن يعطيه حاجته من الطعام فاستضافه زميله فى بيته وقطع عهداً على نفسه أن يوفر له احتياجاته الأساسية مدى الحياة. وعلمت زوجة والديس بما فعله زوجها فأصابها غم شديد وجن جنونها وجرت كالملتاثة إلى مقر رئيس الأساقفة لتشكو زوجها الذى يفضل أن يشحذ خبزه من الغرباء ويرفض الالتجاء إليها مع أنها الأولى بذلك. وتأثر الحاضرون بقصة الزوجة وبكوا وأمر رئيس الأساقفة بإحضار والديس وزميله الذى استضافه. وما أن رأت الزوجة زوجها حتى بكت بحرقة وأمسكت طرف لباسه وهى تقول له: «يازوجى أليس من الأفضل أن أكفر عن ذنوبى بدلا من الغرباء فأقدم لك ما تحتاج إليه من صدقة». وعندئذ أمر رئيس الأساقفة والديس بعدم قبول أى طعام من أى إنسان فى مدينة ليون غير زوجته. ولم تمض سنوات قلائل حتى وجد والديس مريدين من الأغنياء والموسرين الذين تبعوه مؤثرين حياة الفقر والعوز على حياة الرغد والدعة. ولكن كثيرين استقبلوهم بادئ الأمر بالازدراء والسخرية.

مجمع لاتيران الثالث والوالديسية:

فى عام ١١٧٩ دعا البابا ألكسندر الثالث لمناقشة الهرطقة الوالديسية. وأصدر المجتمعون قراراً بإدانة الهراطقة ومن يدافع عنهم أو يتستر عليهم ورغم أن هذا البابا رحب بدعوة والديس إلى نبذ المال واستحسن اختياره حياة الفقر والعوز إلا أنه أصدر له ولأتباعه أمراً بمنعهم من الوعظ والتبشير إلا بموافقة القساوسة المحليين وانصاع والديس وأتباعه لهذا الأمر البابوى ولكن لفترة قصيرة للغاية ثم مالبثوا أن رفعوا راية العصيان ضده، الأمر الذى جر عليهم المشاكل وأوخم العواقب.

وفى هذا العام نفسه(١١٧٩) رسم قاص إنجليزى متجول اسمه ماب المولود نحو عام ١١٤٠ والمتوفى نحو عام ١٢٠٨ والذى كان يعمل فيما سبق فى خدمة الملك هنرى الثانى أول صورة عرفها العالم عن أتباع والديس كما رآهم وعاشرهم فى روما. ويصورهم والتر ماب بأنهم مجموعة من البسطاء والأميين الذين نسوا أنهم جهلاء وطلبوا من البابا أن يسمح لهم بمزاولة الوعظ والتبشير، الأمر الذى أثار زراية كثيرين منهم. ويذكر والتر بأن الوالديسيين لم يعيشوا فى سكن مستقر بل كانوا دوما يتنقلون من مكان إلى مكان ويسيرون أزواجاً حفاة الأقدام ويرتدون الملابس الصوفية الخشنة لايملكون من متاع الدنيا شيئا ويحيون كالرسل حياة جماعية مشتركة ولايجدون غضاضة فى المشى عراة.

الكنيسة توحى إلى والديس بالهجوم على الكاثارية:

فى نحو عام ١١٨٠ ـ ١١٨١ ألقى والديس بياناً أمام جمع من كبار رجال الدين يضم هنرى مارسى المندوب البابوى فى فرنسا وهنرى رئيس دير كليرفو اللذين لعبا دورا نشيطا فى محاكمة الهرطقة الكاثارية فى تولوز عام ١١٧٨. وأيضاً حضر جوفرى أوكسير هذا الاجتماع الذى كان برئاسة رئيس أساقفة جويتشارد الذى لعب فى عام ١١٦٧ دوراً حاسماً فى التصدى لطائفة مهرطقة تعرف بطائفة فيزلاى التى سوف نشير إليها فيما بعد. واستدعى المجمع والديس للمثول أمامه ليعلن على الملأ عقيدته الدينية ويدفع عن نفسه تهمة اغتصاب وظيفة الكهنوت وزرايته برجال الأكليروس والاعتماد فى معاشه على جهد الآخرين وكدهم. وقد خلا بيان والديس تماماً من كل أثر للمروق على الكنيسة الكاثوليكية أو الخروج على صحيح الدين وظهر للوهلة الأولى من صياغة البيان أنه يتعارض تماماً مع التعاليم الكاثارية.

ومن الواضح أنه مأخوذ من بيان تقليدى قديم عن العقيدة المسيحية يرجع تاريخه إلى القرن السادس وأن نسخة معدلة أعطيت لوالديس نحو عام ١١٨٠ ـ ١١٨١ ليتلوها على المجمع. ويرجع السبب فى إدخال التعديلات الكثيرة على البيان إلى قلق الكنيسة من انتشار الهرطقات فى النصف الثانى من القرن الثانى عشر وإلى رغبتها فى دحض الكاثارية عن طريق والديس الذى اتفق فى بيانه مع كافة مبادئ الكنيسة الكاثوليكية. قال والديس إنه يؤمن بالثالوث (الأب والإبن والروح القدس) وأن الثالوث إله واحد خالق الكل ماهو منظور وماهو غير منظور وخالق العهدين القديم والحديث فهو إله موسى والأنبياء والرسل. ويشهد والديس بأن المسيح لاهوت وناسوت وأنه لايشك للحظة واحدة فى ناسوته فهو مولود بالجسد من مريم وكابد العذاب والآلام على الصليب. ثم قام بعد دفنه من الأموات. والرأى عنده أن خلاص المسيحى لايتم إلا عن طريق الكنيسة المسيحية وأن الخبز والخمر يتحولان بالفعل إلى جسد المسيح ودمه وأن فساد الكاهن الشخصى لايعنى فساد الأسرار التى يتولى القيام بها. ولا ينكر والديس أهمية الجانب الجسدى فى الزواج ولايرى أن أكل اللحوم حرام. وعقيدته أن جسد الإنسان سيبعث على هيئة جسدية وأن إعطاء الصدقة وإقامة القداديس وفعل الخير كرحمة على الموتى أمر لايتعارض مع صحيح الدين ومعمودية الأطفال سليمة لأنها توفر الخلاص للأطفال الذين يموتون فى طفولتهم. فضلاً عن أن كافة التنظيمات الكنسية سليمة ولا يتبغى مهاجمتها وهكذا يتبين لنا أن الآراء التى عبر عنها والديس فى بيانه تناقض ماكانت الهرطقة الكاثارية وغير الكاثارية (مثل هرطقة كل من هنرى لوزان وبطرس برايزر) تذهب إليه. وكما أسلفنا يبدو أن والديس ألقى بيانه الخاص بمعتقداته الدينية بناء على طلب رجال الكنيسة الذين أنزعجوا انزعاجاً شديداً بسبب ذيوع الهرطقة وانتشارها آنذاك.



ولكن هذه المصالحة بين الوالديسية والكنيسة الكاثوليكية لم تدم طويلا. فقد جاء رئيس أساقفة جديد ليقلب لهم ظهر المجن ويشن حرباً شعواء عليهم ويتهمهم بالهرطقة صراحة ودون مواربة ويأمر بطردهم من مدينة ليون.

شهادة ستيفن بوربون عن أصل الوالديسية أو فقراء ليون:

بالرغم من أن ستيفن بوربون أدلى بشهادته بعد ظهور نحو نصف قرن على الوالديسية فإن شهادته لها أهمية خاصة نظرا لأنها تستقى معلوماتها من أناس خالطوا والديس وعرفوه فى حياته. درس ستيفن بوربون (المتوفى عام ١٢٦١) فى باريس والتحق بدير الدومنيكان فى ليون ١٢٢٣ ثم أصبح محققًا فى محاكم التفتيش بعد ذلك. وفى عام ١٢٤٩اعتزل الدنيا ليعيش عيشه النسك فى صومعته. وفيما يلى ما سمعه ستيفن بوربون عن أصل الوالديسية من قسيس فى مدينه ليون أسمه برنارد يد وس كان على صلة وثيقة بطائفة الرهبان الدومينيكان. عمل برنارد يدوس فى شبابه كاتبا لدى والديس الذى طلب منه بسبب جهله باللاتينية وعلمه المحدود أن يترجم له الأناجيل وبعض كتابات الأباء من اللاتينية إلى اللغة الفرنسية العامية. وبعد أن توفر والديس على دراسة هذه الترجمات وحفظها عن ظهر قلب قرر أن يعيش كما عاش الرسل وأن يكرس حياته للكرازة. وصور له خيلاؤه أنه واحد من هؤلاء الرسل. ويذكر ستيفن بوربون أنه نما إلى علمه أن بعض زعماء الوالديسية يلجئون إلى الحيلة والخداع لتغيير مظهرهم والتمويه على أعدائهم. فالواحد

منهم يبدو حاجا أحيانا ورائق أحذية أحيانا أخرى وحلاقا أو حاصدا أحيانا ثالثة. وهو يذهب إلى أن الوالديسية ظهرت عام ١١٧٠ على وجه التحديد فى عهد يوحنا رئيس أساقفة ليون.

مناظرة بين الكاثوليك وأتباع والديس

نزح أتباع والديس إلى جنوب فرنسا بعد طردهم من مدينة ليون وفى خلال سنوات قلائل بدءوا يبشرون بآرائهم بالقرب من مدينة ناربون دون يعبئوا بإدانة برنارد جوسلين رئيس أساقفة ناربون لهم وذلك فى مجمع دعا إلى عقده نحو عام ١١٩٠. وعندما لم يتوقف أتباع والديس عن التبشير تصدت لهم الكنيسة وناظرتهم وقارعتهم الحجة بالحجة على نحو ما فعلت من قبل فى قرية لومبرز المهرطقة عام ١١٦٥. وفى عام ١١٩٠ تقريبا أصبحت مدينة ناربون والأماكن المجاورة لها مسرحا لهذه المناظرات الدينية المحتدمة. وقد قام رئيس دير اسمه برنارد مونتكود المتوفى عام ١١٩٣ بتسجيل معظم هذه المناظرات فى كتاب يرجع تاريخ تأليفه إلى عام ١١٨٥ تقريبا. وينقسم هذا الكتاب إلى ثلاثة أجزاء يتناول الجزء الأول فيه (من الفصل الأول حتى الفصل الثالث) الخطأ الذى ارتكبه أتباع والديس عند عصيانهم أمر الكنيسة. ويتناول الجزء الثانى (من الفصل الرابع حتى الفصل الثامن) المحاجات المؤيدة والمناهضة لتعاليم الوالديسية. أما الجزء الثالث والأخير (من الفصل التاسع حتى الفصل الثانى عشر) فيتناول العقائد الدينية التى يرفضها الهراطقة سواء كانوا من أتباع والديس أو غيرهم. وفيما يلى ملخص لأهم ما جاء فى كتاب برنارد جوسلين.

يتضمن الفصل الأول اعتراضا على رفض الوالديسيين إطاعة أوامر البابا ورجال الأكليروس ويتحدث الفصل الثانى عن السلطة المخولة لرجال الكنيسة ووجوب احترامهم وإطاعة أوامرهم. ويعارض الفصل الثالث الذين ينكرون على رجال الدين قدرتهم على شفاء الروح. أما الفصل الرابع فيدحض رأى الوالديسيين القائل بأنه يحق لكل الناس التبشير بكلمة الله سواء كانوا من الأكليروس أو غيرهم. ويحرم الفصل الخامس على الوالديسيين تبشير المسيحيين.

ويفند الفصل السادس المحاجة الزائفة والتى يتعلل بها الوالديسيون والتى تقوم على الاستشهاد الخاص من الكتاب المقدس مثل الاستشهاد بالآية ٢٩ من الإصحاح الخامس من أعمال الرسل: «ينبغى أن يطاع الله أكثر من الناس» ويصف الفصل السابع نوع الأشخاص الذين ينجح الوالديسيون فى خداعهم وتضليلهم. ويفند الفصل الثامن مزاعمهم فى أحقية النساء فى ممارسة الوعظ والتبشير. كما يدحض الفصل التاسع ادعاءهم بأن الصدقة والصيام وإقامة القداديس والصلاة لاتفيد الموتى فى قليل أو كثير.

ويرد الفصل العاشر على إنكار الوالديسيين وجود نار المطهر وزعمهم أن الأرواح عند خروجها من الأجساد تنطلق مباشرة إلى الفردوس أو الجحيم. ويعترض الفصل الحادى عشر على الرأى القائل بأن أرواح الموتى وهى تنتظر النشور لاتذهب إلى السماء أو الجحيم بل تلجأ إلى ملاذات أخرى. أما الفصل الثانى عشر والأخير فيدحض الرأى الرافض لبناء الكنائس والصلاة فيها باعتبار أن الكنيسة من صنع البشر واستنادا لغير وجه حق ما جاء فى الآية ٤٨ من الإصحاح السابع من أعمال الرسل: «لكن العلى لايسكن فى هياكل مصنوعات الأيادى»



الشاعر الفيلسوف ألان ليل يهاجم الهراطقة الوالديسيين:

فى نهاية القرن الثانى عشر أصبحت مقاطعة لانجويدوك بجنوب فرنسا تمور بالهرطقة بوجه عام والهرطقتين الكاثارية والوالديسية بوجه خاص. وليس من شك أن اصرار الكاثارية والوالديسية على إصلاح الكنيسة وتطهيرها من أوشابها ساعدهما على الذيوع مثلما ساعدت نزعة هنرى لى مان الإصلاحية على انتشار أفكاره المهرطقة من قبل.

ويعتبر الكتاب الأدبى الذى ألفه الشاعر والفيلسوف اللاهوتى الكبير ألان ليل من الأعمال العلمية ذات المستوى الرفيع التى تصدت للهرطقة الوالديسية. ومن المؤسف أن الدارسين لايعرفون غير النزر اليسير فى حياة هذا العالم المتبحر فى شئون الدين.

ولد آلان فى مدينة ليل نحو عام ١١٢٨ وتوفى فى عام ١٢٠٣. وتلقى تعليمه فى مدينة شارتر ثم اشتغل بالتدريس فى باريس. ذاع صيته كشاعر ووجدت بعض قصائده استجابة شعبية كبيرة. كتب آلان بحثه «عن العقيدة الكاثوليكية فى الفترة بين عامى ١١٧٩ و١٢٠٢ وفيها يشن هجوما يغلب عليه الطابع الموضوعى والأكاديمى على الهرطقات الشائعة وعلى رأسها الوالديسية إلى جانب هجومه على اليهود. ويتميز أسلوب آلان ليل فى مبحثه بسعة الاطلاع والتعمق اللاهوتى والقدرة المدهشة على إستخدام المحاجات المنطقية والفلسفية فيما يعرض من مناقشات فضلا عن اقتباساته العميقة من المؤلفين الكلاسيكيين وكتابات آباء الكنيسة.

يصف آلان ليل الوالديسيين بأنهم أدعياء فضيلة وصلاح وأنهم تقاة فى الظاهر فقط مع أنهم ذئاب مفترسة تنهش أرواح المؤمنين. والرأى عنده أن جهلهم بالكتاب المقدس يمنعهم من التبشير فليس من المعقول أن يبشر إنسان بشىء لا يفهمه فضلا عن أنهم كسالى لايكسبون أرزاقهم من عرق

جبينهم في حين أن الكتاب المقدس يحث على العمل. ويسوق لنا آلان عددا كبيرا من آيات الكتاب المقدس التي تثبت أنه لايمكن لأي إنسان أن يضطلع بمهمة التبشير بكلمة الله بدون سماح من سلطة أعلى مثلما أذن المسيح لتلاميذه بأن يفعلوا ذلك. ومثلما جاء على لسان الأب في الآية الخامسة من الإصحاح الأول من سفر إرميا: «مثلما صورتك في البطن عرفتك ومثلما خرجت من الرحم قدستك جعلتك نبيا للشعوب.» وجميع الأنبياء في العهد القديم مرسلون من قبل الله لتبشير الناس وهدايتهم. ثم ان الكتاب المقدس ينص صراحة على تحريم اغتصاب أعمال الآخرين ووظائفهم فنحن نطالع في الإصحاح السادس عشر من سفر العدد أن قورح هلك حرقا بالنار لأنه اغتصب عمل غيره. ومما يزيد الطين بلة أن الوالديسيين يسمحون للنساء بالتبشير بكلمة الله خلافا مع النص الكتابي الصريح. فقد جاء في رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس إصحاح ١٤ آية ٣٤ ـ ٣٥: «لتصمت نساؤكم في الكنائس لأنه ليس مأذونا لهن أن يتكلمن بل يخضعن كما يقول الناموس أيضا. ولكن إن كن يردن أن يتعلمن شيئا فليسألن رجالهن في البيت لأنه قبيح بالنساء أن تتكلم في كنيسة.»

التوفيق بين فريق الوالديسيين والكنيسة:

في أوائل القرن الثالث عشر تفاقمت الصراعات بين الكاثوليك وطائفتي المهرطقين الكاثاريين والوالديسيين. وزاد من تعقيد الأمور أن فريقا من الوالديسيين تصالح مع الكنيسة من أجل العمل تحت مظلتها في محاربة أعدائهم من الكاثاريين. ففي ديسمبر عام ١٢٠٨ قبل البابا إنسونت الثالث توبة واحد من أبرز المهرطقين الوالديسيين اسمه ديراند هوسكا ومعه أربعة من رفاقه. واقترح هؤلاء الهراطقة التائبون إنشاء جمعية دينية جديدة أطلقوا عليها جمعية الكاثوليك المساكين بهدف التصدي للهرطقة والوقوف في وجهها. فوافقهم بابا روما على ذلك. ومارست هذه الجمعية نشاطها على ثلاثة مستويات تبدأ بمناقشة الهراطقة في آرائهم ثم زيادة الوعي الديني لدى أعضاء الجمعية ثم مخاطبة الجماهير العريضة ووعظهم وتبشيرهم. وهناك خطاب كتبه البابا إنسونت الثالث في ١٨ ديسمبر ١٢٠٨ يدل على موافقته على انتهاج جمعية الكاثوليك المساكين لهذه السياسة التي بدأ المهرطق الوالديسي السابق ديراند ورفاقه في تنفيذها على الفور. وبحلول شهر إبريل من عام ١٢٠٩ نجح ديراند ورفاقه في تجنيد بعض الوالديسيين ـ الذين نبذوا الوالديسية ـ في مدينة ميلانو الإيطالية وأراد ديراند أن يثلج صدر البابا فأبلغه أن بإمكانه استمالة أكثر من مائة شخص آخر اجتذبهم من صفوف الوالديسيين الإيطاليين في لومبارديا الذين أعلنوا عن انشقاقهم منذ عام ١٢٠٥ عن فقراء ليون بفرنسا. ولكن جمعية الكاثوليك الفقراء لم ترق في عيون بعض الناس فاشتكوا بأن مسلكهم يثير الشك في إخلاصهم وصدق توبتهم. وقد وجهت إلى الكاثوليك الفقراء ـ كما وجهت إلى الوالديسيين من قبل ـ تهمة ازدراء رجال الدين. ورغم ما أصابته هذه الجماعة من نجاح محدود لبعض الوقت ورغم تأييد البابا لها فقد كان الأكليروس يشكون في أمرها. ومن ثم أصدرت السلطات في ناربون عام ١٢٤٧ أمرا بمنعهم من التبشير في هذه المدينة ومما زاد الموقف تعقيدا أن يظهر في الوقت نفسه الذي أنشئت



فيه جمعية الكاثوليك الفقراء تنظيمان كبيران للرهبنة التي تختار طريق الفقر هما التنظيمان اللذان أقامهما القديس فرانسيس الأسيسي (١١٨١ ـ ١٢٢٦) والقديس دومينيك (نحو ١١٧٠ ـ ١٢٢١) والأول هو مؤسس رهبنة الفرنسيسكان والثاني مؤسس رهبنة الدومنيكان.

ويجدر بالذكر أن ديراند هويسكا فعل نفس ما فعله والديس من قبل عندما آثر أن يتصالح مع الكنيسة بأن وقع على وثيقة يعرب فيها عن إيمانه الكامل بكل مبادئ الكنيسة الكاثوليكية. وتكاد الوثيقة الإيمانية التي وقع عليها وتلاها ديراند هويسكا في حضرة الشهود أن تكون صورة طبق الأصل من الوثيقة التي سبق لوالديس أن تلاها. وقبل أن يقبل البابا توبة ديراند هويسكا وعودته إلى حظيرة الكاثوليكية نراه يطلب إليه أن يقسم على إخلاصه وصدق نواياه وبعزمه الأكبر على محاربة الهرطقة والتصدي لها.

وسجل الخطاب الذي بعث به البابا إلى ديراند هويسكا وإخوانه الاتهامات التي وجهها إليهم بعض رجال الدين في ناربون وبيزيه وغيرهما من المدن. وتتلخص هذه الإتهامات في تصويرهم بالوقاحة وسوء الأدب في معاملة الكهنة والأساقفة ورؤساء الأساقفة وفي أن ديراند هويسكا درج على اصطحاب نفر من الهراطقة الوالديسيين الذين لم يقرر رجال الكنيسة أنهم تابوا عن هرطقتهم ودعوتهم لحضور الكنيسة حيث يشتركون معه في ممارسة بعض الأسرار الكنيسة. فضلا عن أنه يصاحب عددا من الرهبان الذين هجروا الدير ونبذوا الرهبنة كما أنه يضعف الكنيسة الكاثوليكية بتحريض تلاميذه ومريديه بعدم ارتيادها والاكتفاء بتعاليمه لهم في مدارسه ومنتدياته بل إنه يحرض أصدقاءه من رجال الأكليروس على الامتناع عن الذهاب إلى الكنيسة. ويزجره البابا ويعنفه قائلا إنه كان يجدر به أن يتبع القانون الكنسي الذي ينص على عدم السماح بالمطرودين من الكنيسة أن يعودوا إليها دون أن تأذن الكنيسة بذلك. وأيضا يحذره من مغبة مخالطة المرتدين عن الدين كما أنه

يحى عليه بالملامة لأنه لم يتخلّ عن ملبسه القديم الذى اعتاد أن يرتديه أيام الهرطقة ونهاه عن لبس ذلك الصندل المفتوح الذى درج الهراطقة الوالدسيون على لبسه. وينتهى خطاب البابا بضرورة أن يتحلى ديراند هويسكا بالتواضع وإظهار الاحترام اللائق والطاعة الواجبة نحو رجال الكنيسة.

الوالديسيون والهوميلياتيون وجماعة صغار الرهبان:

إلى جانب الوالديسيين ظهرت فى الفترة بين ١٢١٠ و١٢١٦ جماعتان دينيتان حظيتا بموافقة البابا هما جماعة صغار الرهبان وجماعة «الواعظون». ويرجع السبب فى موافقة البابا عليهما رغبته فى التصدى لنشاط حركتين دينيتين أخريين اعتبرهما هذا البابا من الحركات المهرطقة المنتشرة فى إيطاليا وهما حركتا الهوميلياتيين وفقراء ليون الذين كانوا لايكفون فى اجتماعاتهم السرية عن الزراية برجال الكنيسة وقد سعى لدى بابا روما عضو فى جماعة فقراء ليون اسمه برنارد حتى يوا فق على نشاط جماعته ويستجيب لمطالبها. كان فقراء ليون يتنقلون من قرية إلى أخرى ومن مدينة إلى مدينة يبشرون بكلمة الله ويقتدون بحياة الرسل ويعرضون عن متاع الدنيا. ورغم ذلك أنحى البابا عليهم باللائمة لأنهم يفتحون أحذيتهم من فوق فإذا ساروا بدوا كما لو كانوا حفاة ومع أنهم كانوا يلبسون غطاء الرأس نفسه الذى يلبسه الرهبان فإنهم كانوا يقصون شعرهم على طريقة الناس العاديين من غير الأكليروس كما أنهم كانوا يصطحبون النساء فى جولاتهم التبشيرية ويسكنون معهن تحت سقف واحد. ويقال إنهم لم يتورعوا عن النوم معهن فى الفراش نفسه ولهذا امتنع البابا عن تعضيد هذه الجماعة مفضلا عليها جماعة أخرى تعرف باسم «الفقراء الأصغر» (أو الأمل) التى أعرضت عن الممارسات الفاضحة المرتبطة بنشاط فقراء ليون. غير أن أعضاء «جماعة الفقراء الأصغر» كانوا يتنقلون وهم حفاة تمامًا صيفًا وشتاء من مكان إلى مكان. ورفضوا أن يأخذوا من الناس أى نقود أو أى شىء آخر باستثناء الزاد الذى يقيم أودهم لمجرد يوم واحد لا أكثر. وأحياناً كانوا يقبلون بعض الملابس التى قد يقدمها إليهم المحسنون من تلقاء أنفسهم. وفيما بعد اختارت هذه الجماعة اسما آخر هو «صغار الرهبان» ليبعدوا عن أنفسهم مظنة التباهى بالفقر والتفاخر بالاتضاع. وقد قطعت هذه الجماعة على خلاف جماعة فقراء ليون عهداً بالانصياع للكنيسة وطاعة البابا فى كل شىء. أما جماعة «الواعظون» التى تعتبر خليفة جماعة الهوميلياتيين فكانت تمارس التبشير الدينى وتتلقى اعترافات المسيحيين دون إذن من الكنيسة التى كان أعضاء الجماعة لايخفون احتقارهم لها. وأراد البابا أن يحد من نشاط هذه الجماعة العادية للكنيسة بتشجيع جماعة «الواعظون» وفى حين كانت جماعة الهيوميلياتيين تتسم بالجهل عنيت جماعة «الواعظون» أشد العناية بالتوفر على دراسة الأناجيل والكتاب المقدس واستنساخ الكتب والاستماع إلى شرحها من أساتذتهم ومعلميهم. ويرجع رضاء البابا عن هذه الجماعة إلى أنها أظهرت الطاعة والولاء له.

وثيقة تتناول هرطقة البيجانسيين والوالديسيين :

عثر الدارسون على وثيقة تتناول الهرطقتين البيجانسية والوالديسية فى الفترة بين عامى ١٢٠٨و١٢١٣. ونظرا لأن الوثيقة تعالج الهرطقة البيجانسية التى تنسب إلى مدينة ألبى بفرنسا فسوف نركز على الضوء الذى تلقيه الوثيقة على هذه الهرطقة دون غيرها.



انتشرت هرطقة ألبى فى الفترة المشار إليها فى عدد من المدن الفرنسية مثل ناربون وبيزيه وتولوز وألبى. وتنادى هذه الهرطقة عادة بوجود إلهين إله للخير وإله للشر مستندة فى ذلك إلى الآية ١٩ من الإصحاح الخامس فى سفر إرميا التى تقول: «إنكم تركتمونى وعبدتم آلهة غريبة فى أرضكم». والرأى عندها أن إله الشر هو خالق العالم المنظور فهو عالم شرير ومن المستحيل أن يتصور إنسان أنه من خلق عالم خير. والهرطقة البيجانسية تستند فى ذلك إلى ماجاء فى الآية ٧ من الإصحاح ١٨ فى إنجيل متى التى تقول: «لاتقدر شجرة جيدة أن تصنع أثماراً ردية ولاشجرة ردية أن تصنع أثماراً جيدة». وتذهب البيجانسية إلى أن شريعة موسى من صنع إله شرير وتدلل على ذلك بما جاء فى الآيتين ٥ - ٦ من الإصحاح السابع فى رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية: «لأنه لما كنا فى الجسد كانت أهواء الخطايا التى بالناموس تعمل فى أعضائنا لكى تثمر للموت....» فضلاً عن أن البيجانسية يرفضون معمودية الأطفال بالماء لأنه لا جدوى من المعمودية إلا إذا كان الإنسان مدركا لأهميتها. وهم لا يؤمنون ببعث الأجساد فى هيئتها الجسدية استنادا إلى قول بولس الرسول آية ٥٠ إصحاح ١٥ من رسالته الأولى إلى أهل كورنثوس: «فأقول أيها الأخوة إن لحما ودما لايقدران أن يرثا ملكوت الله ولا يرث الفساد عدم الفساد». ويزعم هؤلاء الهراطقة فى اجتماعاتهم السرية أن الله الشرير خلق أول ما خلق أربعة كائنات اثنين من الذكور واثنتين من الإناث وكذلك أسدا وآكل النمل ونسرا وروحا. واستطاع إله الخير أن ينتزع من إله الشر الروح والنسر وصنع منهما الأشياء التى خلقها. وبعد انقضاء فترة من الزمان استبد الغضب بإله الشر وأراد الانتقام منه لأنه سلبه بعض مخلوقاته فأرسل واحداً من أبنائه اسمه لوسيفر وبصحبته عدد كبير من الرجال

والنساء إليه للإنتقام منه عن طريق الخديعة. وبالفعل انخدع إله الخير بذكاء لوسيفر ومظهره الجميل فعينه أميرا وكاهنا وسيدا على شعبه. وأعطى لوسيفر عن طريق إله الخير عهداً لشعب اسرائيل. وهكذا تمكن لوسيفر من تضليل شعب إله الخير وإمعاناً فى خداعهم وتضليلهم وعدهم بعالم غيرالذى يعرفونه يفيض بالعذوبة والمتعة والجمال. كما نجح فى تحريضهم ضد إله الخير الذين يدينون بالولاء له. ولم يكتف لوسيفر بهذا بل حمل جانباً منهم وبعثرهم فى أرجاء ممالكه ثم أرسل الناس الأكثر نبلا إلى عالم الأرض الذى يسميه أحياناً البحيرة الأخيرة وأحياناً أخرى الأرض القاصية وأحيانا ثالثة الجحيم العميق وأيضا أرسل الأرواح التى يقال إنها تركت أجسادها مسجاة على رمال الصحراء. هؤلاء هم خراف بنى إسرائيل المفقودين الذين جاء المسيح لإنقاذهم، وفى اعتقاد البيجانسيين أن مريم المباركة أم المسيح لم تكن من كوكب الأرض كما أن المسيح الذى يتطلعون إلى الخلاص على يديه لم يكن له أى وجود مادى بل كان وجوده روحيا صرفا ويرجع مظهره المادى وانتماؤه إلى العالم إلى أنه سكن جسد بولس الرسول كما يتضح من الآية الثالثة من الإصحاح الثالث عشر من رسالة بولس الرسول الثانية إلى أهل كورنثوس: «إذ أنتم تطلبون برهان المسيح المتكلم فى»، وهم يرون أن المسيح ولد فيما يسمونه أرض الأحياء من يوسف ومريم اللذين يعتبرهما آدم وحواء. وأرض الأحياء عامرة بالمدائن والماء العذب والمراعى الخضراء وكافة الأشياء المألوفة فى هذا العالم. كما أن الناس عند انتقالهم إلى عالم الأحياء يفعلون ما يفعله البشر نفسه على كوكبنا الأرضى. فهم يأكلون ويشربون وينامون ويلعبون ويمرحون. والمرء فى عالم الأحياء لايعاشر زوجته فحسب بل أحيانا تكون له خليلة. والله فى نظر هؤلاء الهراطقة له زوجتان اسم الأولى **كولام** والثانية **كوليبام** كما أنه ينجب بنين وبنات مثلما يفعل البشر، فلاغرو إذا رأينا بعض هؤلاء المهرطقين لايجدون أدنى غضاضة فى الممارسات الجنسية حتى ولو كانت لقاء أجر.

وهم يؤمنون بأن روح الميت تدخل جسداً آخر قد يكون جسد إنسان أو حيوان. أما إذا مات المرء مؤمناً بعقيدتهم فإن روحه سوف تذهب إلى أرض جديدة يعدها الله لكل الأرواح التى يكتب لها الخلاص. وهناك تنتظر حتى يحين وقت نشورها فى عالم الأحياء حيث تتمتع بكل مواريثها وممتلكاتها. ومن بين تعاليم البيجانسيين كذلك أن المسيح تزوج مريم المجدلية وأنها هى المرأة نفسها السامرية والمرأة نفسها التى ضبطها اليهود فى حالة زنا فأرادوا رجمها بالحجارة لولا أن المسيح قال لهم من كان منكم بلا خطيئة فليرمها بأول حجر. كما أن يوحنا المعمدان روح شريرة. غير أن البيجانسيين لم يتفقوا جميعا على مذهب هرطوقى واحد فقد كان منهم من يخترع ويجدد فى هرطقته مثل اعتقاد بعضهم بوجود إله واحد وأن هذا الإله أنجب ولدين هما المسيح وأمير هذا العالم واعتقادهم بأن الابنين ارتكبا المعصية ولكن المسيح تغلب على الخطيئة وتصالح هو شعبه مع الله.

وصف بيترفو دى سيرناى للهرطقتين الكاثارية والوالديسية:

كان بيتر راهباً فى دير طائفة السسترسيان الذى يقع نحو خمسة وعشرين ميلاً فى جنوب فرنسا وكان عمه الذى اشترك فى شن الحملة الألبجناسية فى منطقة



لاندويك فى عام ١٢١٢ رئيساً لهذا الدير منذ عام ١١٨٤. ومن ناحيته اشترك بيتر فى الهجوم على سيمون وأتباعه من هراطقة مونتفورت الذين تناولناهم فى موضع آخر. يقول بيتر إن هرطقة الوالديسيين تتلخص فى أربع نقاط.

١ ـ التشبه بالرسل فى لبس الصنادل.

٢ ـ رفض القسم تحت كل الظروف.

٣ ـ رفضهم إزهاق الروح حتى ولوكانت روح حيوان.

٤ ـ منح كل من يلبس صندلا على طريقتهم ويضيف بيتر أن أسلوبهم فى المعمودية كان عن طريق وضع يد الكاهن الخاص بهم على رأس المتلقى للمعمودية وتقبيله ثم إلباسه رداء أسود.

ويقول بيتر عن الكاثاريين إنهم يؤمنون بوجود إلهين أحدهما شرير والآخر خير على نحو أسلفنا وأن العهد الجديد من صنع إله الخير والعهد القديم من صنع إله الشر باستثناء عدد محدود من الفقرات التى وجدت طريقها من العهد القديم إلى العهد الجديد. وإله العهد القديم فى نظرهم كاذب بل قاتل فهو قد أحرق شعب سدومة وعامورة وأغرق العالم بالفيضان كما أغرق فرعون والمصريين فى البحر الأحمر، ولهذا فإن اللعنة تصيب كل أنبياء العهد القديم. يقول بيتر أن الكاثاريين يذهبون إلى وجود مسيحين لا مسيح واحد المسيح الذى ظهر على الأرض ورآه الناس فى بيت لحم وصلبوه فى أورشليم وهو مسيح شرير اتخذ من مريم المجدلية محظية وهى المرأة نفسها التى قال عنها الكتاب أنها ضبطت فى ذات الفعل. أما المسيح الآخر الخير فلم يأكل أو يشرب ولم يكن له جسد مادى بل كان مجرد روح اتخذت من شخص بولس جسداً لها. ويعتقد بعض هؤلاء المهرطقين أن هناك عالماً آخر غير منظور ولد المسيح وصلب فيه وعلى أية حال ذهب بعضهم إلى وجود خالق والد أنجب ابنين هما المسيح والشيطان كما ذهب بعضهم الآخر إلى أن إله الخير كان يحتفظ بزوجتين أنجب منها البنين والبنات

وهاجم هؤلاء الهراطقة الكنيسة الكاثوليكية واعتبروها مغارة لصوص ووصفوها بالعاهرة التى جاء ذكرها فى سفر الرؤية. كما هاجموا القداديس وطقوس الكنيسة المقدسة وأعلنوا أن ماء المعمودية لايختلف عن ماء النهر وأن الخبز الذى يتحول إلى جسد المسيح لايختلف عن أى خبز عادى. واحتجوا بأنه حتى لو كان جسد المسيح فى حجم جبال الألب لفنى عن آخره واستهلكه المسيحيون الذين يشتركون فى سر التناول على مر الزمان وتعاقب العصور. والرأى عند بيتر أن تظاهر الكاثاريين بالطهر وامتناعهم عن أكل اللحوم والبيض والجبن لايخرج عن كونه إدعاء وليس أدل على انحلالهم من قول بعضهم أن أعضاء الانسان من الخصر فأسفل لاتعرف الخطيئة. واعتبروا الصور والتماثيل فى الكنائس ضرب من عبادة الأوثان وذهبوا أن أجراس الكنيسة وأبواقها رجس من الشيطان. وكان شمامستهم وأساقفتهم الذين يضعون أيديهم على رءوس أتباعهم الذين ينتظرون الموت ويصلون معهم «أبانا الذى فى السموات» فيضمنون بذلك الخلاص مهما بلغت درجة انحلالهم. أما إذا مات الشخص دون أن يفعل له الكاهن هذا أو يتبين أنه لايحفظ أبانا الذى فى السموات فمصيره الهلاك.

انتشار الهرطقة فى شمال أوروبا فى الفترة من عام (١١٥٥ و١٢١٦)

لعلنا نذكر انتشار الهرطقة الكاثارية فى مدينة كولونى الألمانية فى الفترة بين عامى (١١٤٣ و١١٤٤) الأمر الذى دفع **إبروين** إلى التماس النصح والمشورة من القديس **برنارد**. وبعد مرور عشرين عاما اكتشف المسئولون أن الهرطقة لم تندثر من كولونى وأن مجموعة صغيرة من المهرطقين لاتزال هناك، يظن بعض الدارسين أنها مجرد فلول من قدامى المهرطقين الكاثاريين فى هذه المدينة ويظن بعضهم الآخر أنهم جاءوا من فلاندز هرباً من الضغط والاضطهاد. وعندما أطلت الهرطقة فى كولونى برأسها من جديد تصدى لها قساوسة المدينة وعلى رأسهم واحد اسمه **إكبرت**. وفى ٥ أغسطس ١١٦٣ على وجه التحديد تم القبض على هراطقة كولونى. وبعد أن قامت السلطة العلمانية باستجوابهم أصدرت حكما بإدانتهم. وبينما هم الحراس يجذبهم من أماكنهم لإخراجهم طلب زعيمهم **أرنولد** ممن حوله أن يعطوه خبزاً وإبريق ماء. غير أن بعض الحاضرين توجسوا خيفة من هذا الطلب وخشوا أن يستخدمه **أرنولد** فى عملية التناول وإشراك زملائه فيه، واقتاد الحراس الهراطقة خارج المدينة بالقرب من مدافن اليهود وألقوا بهم عن بكرة أبيهم فى النار. واجتمع الناس للفرجة عليهم وهم يحترقون فرأوا زعيمهم أرنولد يضع يده على رءوس تلاميذه الذين اشتعلت النيران فى أجسادهم ليشجعهم وليشد من عزمهم بقوله: «اثبتوا فى إيمانكم فاليوم سوف تكونون مع **لورانس**» ويعنى بذلك شهيد المسيحية الذى مات حرقا فى ١٠ أغسطس عام ٢٥٨.

وكان بين الهراطقة فتاة حسناء رثى لحالها بعض الموجودين فأبعدوها عن النيران وتعهدوا بالعمل على تزويجها أو إرسالها إلى الدير. ويبدو أنها وافقت على هذا ولكن بعد احتراق زملائها الهراطقة حتى الموت التفتت إلى حراسها القابضين عليها وسألتهم: «أين جثة ذلك الرجل الذى ضللنا» فأشاروا لها إلى جثة **أرنولد** وفجأة انتزعت الفتاة نفسها من قبضة حراسها وغطت وجهها بردائها ثم ألقت بنفسها على جسد الرجل الميت لتلفظ أنفاسها معه.



الهراطقة فى إنجلترا:

كان انتشار الهراطقة فى إنجلترا ضعيفًا ومحدودًا للغاية، ويسجل المؤرخ الإنجليزى **وليم نيوبير** أول إشارة إلى ظهور الهرطقة فى إنجلترا. ومنها نعرف أن الهراطقة فى إنجلترا التى تعرف بجماعة العشارين لم تكن إنجليزية الأصل بل جاءت إلى إنجلترا عن طريق منطقة فلاندرز الفرنسية أو الراين الألمانية ولا يستبعد أنهم تأثروا بالكاثاريين. وبعد وصولهم إلى الأراضى الإنجليزية بسنوات قلائل ألقت السلطات الإنجليزية القبض عليهم وأصدرت ضدهم فى مدينة أكسفورد حكمًا بإدانتهم. وفيما يلى قصة العشارين الإنجليز.

فى الفترة بين عامى (١١٦١ ـ ١١٦٦) نزحت إلى إنجلترا جماعة صغيرة مهرطقة من أصل ألمانى وتتحدث الألمانية ولا يزيد عددها عن ثلاثين مهرطقا يتزعمها مهرطق مجهول الهوية اسمه جيرارد. واستطاع هؤلاء الهراطقة أن يضموا إلى صفوفهم امرأة مسكينة. ولم يكن من الصعب اكتشاف أمر هذه الفئة الضالة بسبب أعجميتها. وبعد القبض عليهم أمر ملك إنجلترا بعدم اطلاق سراحهم أو إنزال أى عقاب بهم إلا بعد استجوابهم. واتضح من التحقيق معهم أنهم يحتقرون المعمودية وعملية تحول الخبز والخمر إلى جسد المسيح ودمه ويهاجمون الزواج. وعبثا حاول رجال الأكليروس الانجليز إقناعهم بخطئهم فقد ظلوا يتشبثون بهذا الخطأ أكثر فأكثر. ولهذا قام الأساقفة بتسليمهم إلى رئيسهم التوقيع عليه بإنشاء من عقاب بدنى فأمر بدفع علامة العار والشنار على حواجبهم وضربهم فى وجود الناس وطردهم من المدينة وعندما سمع هؤلاء الهراطقة الحكم الصادر ضدهم عبروا عن فرحتهم وابتهاجهم واقتادهم حراسهم وهو يغنون وينشدون الآية (١١) من الإصحاح الخامس من إنجيل متى: «طوبى لكم إذا عيروكم وطردوكم وقالوا عليكم كل كلمة شريرة من أجلى كاذبين»، وقامت السلطات بدمغ زعيمهم بعلامة العار مرتين على كل من حاجبه وذقنه وجردوهم من ثيابهم حتى

الخصر وضربوهم ضربا مبرحا ثم طردوهم من المدينة. وفى العراء هلك هؤلاء الهراطقة بسبب شدة برودة الجو فى الشتاء وامتناع الأهالى عن تقديم يد العون إليهم. وأدى هذا العقاب الصارم إلى تطهير إنجلترا بصورة نهائية من أوشاب الهرطقة.

العشارون فى فيزيلاى

انتشرت فى فيزيلاى بشمال فرنسا فى أوائل النصف الثانى من القرن الثانى عشر هرطقة العشارين فى جو مضطرب عاصف يمور بالتمرد المدنى ويرفض مبدأ تدخل العلمانيين والكنسيين فى شئون الأديرة وتفوح هرطقة العشارين برائحة الكاثارية كما أنها تذكرنا بالمهرطقين **هنرى ويطرس** برايزر وقد أرخ لهرطقة فيزيلاى رجل اسمه **هيو بواتيه** أمضى حياته الباكرة فى دير القديسه مادلين فى فيزيلاى، والجدير بالذكر أن الصراع احتدم عام (١١٥٢) بين أهالى فيزيلاى والمسئولين عن رئيس الدير. ففى عام (١١٦٧) ألقى القبض على مجموعة من الهراطقة العشارين فى فيزيلاى وعندا استجوابهم حاول هؤلاء العشارون أن يخفوا حقيقة هرطقاتهم الكريهة وأن يتظاهروا بالإيمان بمبادئ الكنيسة الكاثوليكية الأمر الذى دفع رئيس الدير بوضعهم فى السجن الانفرادى بحيث بقوا فيه ستين يومًا أو مايذيف. وبعد استماع الرهبان والأساقفة ورؤساء الأساقفة إلى أقوالهم قرروا إدانة هذه الجماعة لرفضها كل أسرار الكنيسة الكاثوليكية مثل معمودية الأطفال وتحويل الخبز والخمر إلى جسد المسيح ودمه وتقديس الصليب ورش الماء المقدس وبناء الكنائس وفعل الخير عن طرق دفع العشور والعطايا والعلاقات الجنسية بين الرجل وزوجته وحياة الرهبنة ووظيفة الأكليروس. ولما بدأت الاحتفالات بعيد الفصح أحس اثنان من المهرطقين بأنهما هالكان لا محالة وأنه سوف يحكم عليهما بالموت حرقاً فتظاهرا بالإيمان بكل مبادئ الكاثوليكية وطلبا من الكنيسة السماح لهما باجتياز الماء فوافقت على ذلك واقتيد المهرطقان أثناء احتفالات عيد الفصح أمام جمهور غفير فى الدير حيث اجتمع عدد من الأساقفة ورؤساء الأساقفة. وبدأ من استجوابهما أنهما لايحيدان قيد أنملة عن صحيح الدين. وطلب إليهما رجال الدين المجتمعون أن يثبتا صحة عقيدتهما عن طريق اجتياز امتحان الماء، الذى كان من حسن حظ أحدهما أن يجتازه بنجاح فى حين أخفق الثانى فى اجتيازه غير أن رجال الدين الحاضرين اختلفوا فى الرأى فيما بينهم فأودعوا المهرطق فى السجن . وطلب الرجل إعادة اختباره بامتحان الماء ولكنه فشل فى اجتيازه للمرة الثانية فكان ذلك بمثابة تأكيد لإدانته. ولهذا صدر الحكم بحرقه ولكن رئيس الدير تقدم لإنقاذه فاكتفى بالأمر بطرده من المدينة بعد ضربه أمام الجميع. أما المهرطقون الآخرون البالغ عددهم سبعة فقد صدر حكم بإحراقهم فى النار. وقد تم حرقهم بالفعل فى وادى أكوان. وكان حرقهم استجابة لرغبات الشعب فعندما ألتفت رئيس الدير متحدثا إلى الحشد قائلاً: «أيها الأخوة ما رأيكم فى طريقة معاملة الذين يتشبثون بعنادهم» أجابه الجميع بصوت واحد: «الموت حرقاً ... الموت حرقاً».

العلاقة بين السحر والهرطقة

السحر قديم قدم الإنسانية الأمر الذى جعله ينتقل من العالم الوثنى إلى العالم المسيحى. لقد دأب الإنسان منذ فجر التاريخ على ممارسة السحر باعتباره وسيلة سيطرة



على الطبيعة مثل إسقاط الأمطار أو حدوث التحاريق أو إثارة الرياح والزوابع وكسبب فى الأمراض والحوادث المميتة التى تصيب الإنسان والزرع والضرع. أتخذت الكنيسة منذ البداية موقفا معادياً للسحر وعملت كل ما تستطيع لإبطال مفعوله السيء والشرير. وفى أواخر القرن التاسع أصدرت الكنيسة بعض القوانين الخاصة بكيفية معاملة السحرة. ومنحت هذه القوانين الأسقف المحلى فى توقيع الحرمان الكنسى على السحرة. وطردهم من أسقفيته إذا لم يتوبوا وظلوا فى غيهم سادرين. ورغم أن الكنيسة أنحت بالملامة والتقريع على المسيحى الذى يؤمن بقدرة السحرة على استحضار الأرواح والشياطين فإنها كانت فى بادئ الأمر تعتبر ممارسة السحر هرطقة. غير أن موقفها هذا لم يلبث أن تغير فى القرن الثانى عشر فقد بدأت ترى فى اتصال السحرة بالشياطين التشجيع على احترام هذه الشياطين. ومن ثم دعاها هذا إلى إعادة النظر فى السحر باعتباره ضربا من ضروب الهرطقة. وبحلول منتصف القرن الثانى عشر درجت الكنيسة على أعتبار السحر نوعا من عبادة الشياطين وتقديسها. وبعد مرور فترة من الزمن كانت الكنيسة تلاحق السحرة وتضطهدهم . ففى النصف الثانى من القرن الثالث عشر سيعرف بعض المحققين فى محاكم التفتيش إلى استقصاء بعض حالات السحر يعقد فيها الساحر صفقة مع الشيطان وهى صفقة يعطى فيها الساحر صكه للشيطان مقابل أن يعطيه المتعة والقوة والقدرات الخارقة للطبيعة وفى الفترة من (١٢٣١ و١٢٣٣) كلف البابا **جريجورى التاسع كونراد جورج** بالتصدى للهراطقة فى ألمانيا. فأبلغ كونراد هذا البابا بانتشار هرطقة تدعو إلى عبادة الشيطان وطلب منه ضرورة التدخل لاستئصالها، إننا نرى موقفا كنسيا أقل تشددا فى الفترة بين عامى (١٢٥٨ و١٢٦٠) حيث ينصح البابا **ألكسندر الرابع** بعض المحققين فى محاكم التفتيش ممن التمسوا مشورته أن يبذلوا قصارى جهدهم فى اكتشاف الهرطقة والضرب عليها بيد من حديد ولكن مع ضبط النفس فى حالة

السحر إلا إذا كانت هذه الحالة شديدة الوضوح ويستحيل السكوت عليها. ثم عادت الكنيسة إلى اتخاذ موقف من السحر أكثر تشددا فى عام ١٤٨٤ عندما أدخل البابا **أنسونت الثامن** تعديلات على الموقف البابوى المتساهل تجاه السحر وأصدر تعليمات مشددة إلى محاكم التفتيش ألا تأخذهم أدنى شفقة أو رحمة بالمتعاملين مع الشياطين.

قصة اختفاء مهرطقة بأعجوبة:

يروى هذه القصة رئيس الدير السيسترياني فى كوجزهول فى الفترة بين (١٢٠٧ و١٢١٨)، وتناول أعجوبة حدثت لمهرطقة ساحرة من طائفة العشارين المنتشرة فى مدينة رايمز بشمال فرنسا وذلك خلال الفترة بين (١١٧٦ و١١٨٠) فبينما كان اللورد **وليم** رئيس أساقفة هذه المدينة يتجول فى ربوع الريف خارجها ويصحبته رهط من الأكليروس إذ بشماس شاب اسمه **جريفيه تيلبرى** يرى فتاة آية فى الحسن والبهاء تسير بمفردها. فتقدم منها وحياها وسألها عن هويتها وعما كانت تفعله فى تلك المنطقة بمفردها. واندفع الشماس الشاب فى ولهه يحييها ويتلطف بها بل ويعرض عليها الزواج. وارتبكت الحسناء وقالت له فى خفر: «أيها الشاب الطيب إن الله لايرغب فى زواجى منك أو من أى رجل آخر لأننى إذا أسلمت عفتى وتدنس جسدى فسوف أسقط بكل تأكيد فى اللعنة الأبدية التى لارجاء من رفعها عنى. وهكذا اكتشف الشماس الولهان انتماء الفتاة إلى طائفة العشارين المهرطقة والمنتشرة فى كل مكان والتى وقف لها فيليب كونت فلاندز بالمرصاد. وبينما كان الشماس مشغولا بمجادلة الفتاة ومناقشتها فى آرائها محاولا إقناعها بخطأ تفكيرها إذ برئيس الأساقفة وحاشيته يقتربون منهما. وعندما علم رئيس الأساقفة بالموضوع أمر بإحضار الفتاة إليه فى مدينة رايمز. وسعى الحاضرون من رجال الدين إلى إقناعها بالعدول عن تفكيرها الخاطئ واستشهدوا بعدة آيات من الكتاب المقدس. فاعترفت الفتاة بعجزها عن تفنيد محاجاتهم ولكنها أضافت أنه فى مقدور سيدتها أن ترد عليهم. وبسؤالها عرف رجال الدين اسم وعنوان هذه السيدة المهرطقة فأمروا بإحضارها على الفور للمثول أمام مجلس مكون من رئيس الأساقفة وكهنته وفى يسر شديد استطاعت هذه السيدة دحض أسانيد الكهنة عن طريق إساءة تفسير آيات الكتاب. واتضح من حوار الكهنة معها أنها ضليعة فى الكتاب المقدس وتعرف محتواه جيدا. ولما أيقن رجال الأكليروس استحالة إرجاع السيدة والفتاة إلى صوابهما أودعاهما السجن حتى اليوم التالى. ولما جاء اليوم التالى أمر رئيس الأساقفة المرأتين بالمثول أمام محكمة حضرها حشد كبير من النبلاء ورجال الدين. ومرة أخرى رفضت المرأتان التخلى عن أفكارهما المهرطقة. ولهذا قررت المحكمة إحراقهما من أجل تشبثهما بالضلال. لم تأبه السيدة بتهديد المحكمة لها بل أمضت فى تحديها واتهامها بالظلم وواجهتها بعجزها عن تنفيذ الحكم الصادر بإحراقها. وفجأة أخرجت السيدة من صدرها شلة خيط وألقت بها خارج النافذة وطلبت إلى الكهنة الإمساك بطرف الخيط ففعل البعض ذلك. ودهش الكهنة عندما رأوا سجينتهم تستخدم الخيط للإرتفاع من الأرض إلى فوق مثلما فعل الساحر سيمون من قبل. وهكذا اختفت السيدة عن أنظارهم. أما الفتاة فقد اقتيدت إلى النار الموقدة وألقيت فيها فلم تند عنها صرخة أو زفرة متأوهة أو دمعة بل تحملت آلام الحرق برباطة جأش أمام الردى لاتقل عن رباطة جأش شهداء المسيحية.



ويختتم **رالف** رئيس الدير السيسترياني حديثه عن هرطقة العشارين لتأكيد ما سبق لغيره أن قاله عنهم من أنهم رفضوا المعمودية فى الطفولة لعدم جدواها وارجائها عند بلوغ الإنسان مرحلة الفهم كما ذهبوا إلى عدم جدوى الصلاة للترحم على الموتى وطلب شفاعة القديسين من أجلهم. ودعوا إلى الامتناع عن شرب الألبان وأكل أى طعام ناتج من جماع الذكر والأنثى وعارضوا فكرة الكاثوليك بوجود نار المطهر الذى تذهب إليه الروح فور خروجها من الجسد فالرأى عندهم أن روح الميت تنطلق مباشرة إما إلى النعيم أو الجحيم. وهم لايؤمنون بالكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد ولابالأناجيل الأربعة فضلا عن أنهم رأوا أن العالم المادى ليس من صنع الله بل من خلق ملاك مرتد اسمه **لوازيل** فى حين أن الروح من خلق الذى وضعها فى الجسد. لاغرو إذا رأينا أن هناك صراعًا دائمًا قديما بين الروح والجسد. ويتهم **رالف** العشارين بأنهم مجموعة من الفسقة الماجنين الذين يخفون فسقهم تحت ستار زائف من الطهر والعفاف. وهو ما تؤكده رواية أخرى كتبها **والتر ماب** نحو عام ١١٨٢.

انتشار الهرطقة فى أراس وميتز:

انتشرت الهرطقة فى الفترة بين ١١٨٠ و١٢١٥ فى عدد من البلاد الواقعة فى شمال أوروبا وبخاصة فى شمال فرنسا مثل أراس وميتز ونيفير وروين وسواسون. ففى عام واحد قام **فيمالد** أسقف أراس بالقبض على أربعة مهرطقين يذكر التاريخ اسمى اثنين منهم فقط هما آدم و**رالف**.

وفى عام ١١٨٣ اجتمع **وليم** رئيس أساقفة **رايمز** والكونت **فيليب** حاكم منطقة فلاندز لمناقشة انتشار الهرطقة فى مدينة رايمز التابعة لهما. واختلف الناس فى تصنيف الهرطقة فمنهم من دعاها بالمانية ومنهم من سماها بالأريوسية ولكن البابا **ألكسندر الثالث** أطلق عليها اسم الباتارينيّة.

وأصدر رئيس الأساقفة والكونت **فيليب** حكمهما بحرق الهراطقة وهم موثوقون إلى عامود خشبي وبمصادرة ممتلكاتهم. ولكن عدداً منهم استطاع أن ينجو من الموت فقد تمكنوا لحسن حظهم من اجتياز امتحان الحديد الساخن وامتحان الماء. ففي مدينة يرب وحدها نجح اثنا عشر مهرطقاً في إثبات براءتهم باجتياز امتحان الحديد الساخن وامتحان الماء.

ونحو عام (١١٩٩ ـ ١٢٠٠) ظهرت الهرطقة الوالديسية في مدينة ميتز في عهد أسقف اسمه **برتراند**. فبينما كان هذا الأسقف يعظ في الكاتدرائية رأى وسط الجميع رجلين من أعوان الشيطان فصاح صارخاً: إنني أرى رسل الشيطان بينكم مشيراً إلى الرجلين ثم أردف بقوله: ويوجد بينكم أشخاص أدينوا في مدينة مونبيلييه في وجودي بتهمة الهرطقة وتم نفيهم خارجها ولكن أحد هؤلاء المهرطقين كان جريئاً وذلق اللسان فأمعن في أن يكيل الإهانات للأسقف مما اضطره إلى مغادرة الكاتدرائية. وبدأ الناس يتجمعون حول هذا المهرطق ويستمعون إلى وعظه وضلالاته. فتصدى له واحد من رجال الأكليروس سائلا إياه: «من الذي أذن لك بالتبشير والوعظ». فرد علية بقوله: «الروح القدس». وكانت هناك خصومة بين الأسقف وبعض عليه القوم في المدينة لأنه أمر بإخراج جثة قريب لهم مدفونة في الكنيسة بسبب ممارسته للربا. ولم يخف هؤلاء الناس عداوتهم للأسقف وتشجيعهم الصريح للمهرطقين . ولهذا لم يتمكن الأسقف من استخدام العنف ضدهم. وكان هؤلاء الهراطقة السبب في انتشار الهرطقة الوالديسية في مدينة ميتز بعد ذلك.

انتشار الهرطقة الأماليريكية:

نشأت الهرطقة الأماليريكية (نسبة إلى مؤسسها **أماليريك**) في مدينة أورليانز بفرنسا نحو عام ١٠٢٢ كان **أماليريك** أستاذاً محاضراً في الفنون والمنطق واللاهوت في باريس في النصف الثاني من القرن الثاني عشر. وبعد وفاته عام ١٢٠٦ اتهمته السلطات الكنسية بالهرطقة دون سبب واضح. ولعل السبب في ذلك يرجع إلى اعتماده في التدريس على مؤلفات عالم من علماء القرن التاسع الميلادي اسمه **جون سكوتس إريجنز**. ولعله يرجع إلى تأثره بالأفكار الغنوصية وآراء المهرطق **جوشيم فلورا** والهراطقة البنجوبيين فضلاً عن تأثره بمؤلفات أرسطو التي وصلت إلى أوروبا آنذاك عن طريق العرب ومعها الشروح العربية لفلسفة هذا الفيلسوف الأغريقي الكبير.

بعد مرور بضعة أعوام على وفاة **أماليريك** أماط المسئولون اللثام عن جماعة مهرطقة من أتباعه في باريس والأسقفيات المجاورة لها. ولعل أهم ماتميز به هؤلاء الهراطقة إيمانهم بالنبوءات الواردة في سفر الرؤية وبوحدانية الوجود (أي حلول الله في الكون). وبالرغم من المعاملة القاسية للغاية التي لقيها الأماليريكيون فقد فشل الاضطهاد في القضاء على مبادئهم التي مالبثت أن عادت إلى الظهور في السنوات اللاحقة على يد الجماعة المعروفة باسم الروح الحرة وغيرها من الجماعات.

يقول المؤرخ **جوزيف سترانج** إن هرطقة الأماليريكيين ظهرت في باريس في نفس وقت ظهور الهرطقة البيجانسية. والغريب في الأمر أن الأماليريكية ذاعت بين عدد كبير من القساوسة والشمامسة ودارسي اللاهوت مثل مساعد الشماس **وليم الجواهرجي** و**وليم بواتييه** المحاضر في مدرسة الفنون في باريس والذي توفر على دراسة اللاهوت لمدة ثلاثة أعوام والقس **جوارين** الذي درس اللاهوت على يدي **ستيفن** رئيس أساقفة كانتربري.



الغريب أيضاً أن هؤلاء الكهنة والدارسين تجاوزوا سن الطيش وبلغوا مرحله النضج الفكرى. آمن الأماليريكيون بعدم وجود فرق بين الخبز الذي يتحول في المذهب المسيحي إلى جسد المسيح وبين أي خبز عادي وإن الله يحدث البشر عن طريق الشاعر أوفيد مثلما يخاطبهم عن طريق القديس أوجسطين. وأنكر أتباع أماليريك بعث الأجساد ووجود الجنة والنار. وقالوا بوجودهما بداخل الإنسان فكل من يعرف الله يشعر بوجود الله بداخله وكل من يعرف الشر يكابد الجحيم في نفسه. ورفضوا إقامة المذابح للقديسين وكذلك الصور والتماثيل المقدسة التي اعتبروها ضرباً من عبادة الأوثان فضلا عن استهزائهم بتقبيل رفات القديسين وتجرؤهم على الروح القدس بقولهم إن هذه الروح إذا حلت بإنسان فلايهم ما يرتكب من زنا وموبقات واستندوا في هذا الرأي الغريب إلى محاجة مفادها أن الروح التي تحل في الإنسان تظل منفصلة عن جسده تماما. ومن ثم فإنها تحتفظ بطهارتها وليس بإمكانها ارتكاب أي إثم وبناء على ذلك يستحيل على أي إنسان فيه الروح أن يرتكب الإثم ولهذا اعتبر كل من الأماليريكيين نفسه مسيحاً أو روحاً قدساً.

وكانت ظروف اكتشاف الهرطقة الأماليريكية على النحو التالي.جاء مساعد شماس اسمه **وليم الجواهرجي** إلى زميل له يدعى **رالف نامور** وحاول تجنيده معه إلى جماعته. وأدعى أن مجئ المسيح أنهى العمل بالشريعة الموسوية واستبدلها بالشريعة المسيحية التي تقوم على الأيوخارست والمعمودية والأسرار الكنسية الأخرى. وذهب **وليم الجواهرجي** إلى أن جميع الأسرار الكنسية التي أتى بها المسيح سوف تختفي بدورها وينتهي العمل بها. عندئذ سوف تهبط الروح القدس وتتجسد في سبعة أشخاص زعم

وليم الجواهرجى أنه واحد منهم . وتنبأ **الجواهرجى** بوقوع أربع ضربات ولم تتحقق أى من هذه النبوءات الأربع. قال: إن مجاعة سوف تقضى على الشعب كله وأن النبلاء سوف يقتلون بعضهم بعضا وإن الأرض سوف تنشف وتبتلع سكان المدينة أما الضربة الرابعة والأخيرة فسوف تقع على رءوس الأكليروس وعلى رأسهم البابا واعتبارهم جميعاً أعداء المسيح.

تمشى **رالف نامور** مع **وليم الجواهرجى** فى هرطقته وسايره ليعرف منه المزيد عن الجماعة مدعياً أن قسيساً من معارفه على استعداد للانضمام إلى جماعة فلجأ وليم الجواهرجى إلى ثلاثة من الكهنة المسئولين وأبلغهم بالامر فاصطحبوه إلى باريس لعرض الموضوع على أسقفها وعلى ثلاثة من أساتذة اللاهوت فى المدينة. وانزعج الجميع مما سمعوه من **رالف نامور** فطلبوا منه مسايرة المهرطقين والدخول فى زوارقهم حتى يعلم كل شىء عنهم وعن هرطقتهم. وبالفعل خالطهم **رالف نامور** وعاش بينهم لمدة ثلاثة أشهر متصلة وهو يتنقل معهم من مكان إلى مكان حتى يعرف كل شىء منهم ثم عاد إلى باريس ليبلغ المسئولين عن الكنيسة به. وأمر أسقف باريس بإلقاء القبض على الهراطقة وعرضهم على مجموعة كبيرة من رجال الدين وفقهائه من باريس والأسقفيات المجاورة ولم يبدر عن الهراطقة ما ينم عن ندمهم أو توبتهم أواستعدادهم للتراجع باستثناء عدد محدود للغاية. ورأى المجلس الذى استجوبهم وأدان الغالبية العظمى منهم أنهم يستحقون الموت حرقاً. ولكنه تعين عليهم الانتظار لحين عودة ملك فرنسا إلى باريس. وبالفعل تم تنفيذ حكم الاحراق بعد فضحهم وتجريسهم. غير أن أربعة من الهراطقة نجوا من الحرق فقد اكتفت المحكمة بسجن كل من **جوارين** قسيس أولنج والشماس كيفين مدى الحياة. كما أن البعض الآخر أصابه الذعر منذ البداية فقرر أن يرعوى. أما جثة زعيمهم **أماليريك** فقد استخرجت من جبانتها وألقيت فى الحقول. وأصدرت الكنيسة فى باريس أمراً بحظر تدريس الفلسفة الطبيعية لمدة ثلاثة أعوام وحظرت كتب اللاهوت المكتوبة باللغة الفرنسية ومؤلفات بعض المؤلفين.

وتتلخص أضاليل الأماليركيين كما وردت فى بعض كتابات المؤرخين فيما يلى. الثالوث فى العقيدة المسيحية كل واحد لاينقسم ولايتجزأ ولكن الأماليركيين يذهبون إلى أن الأب كان فى البدء بدون الإبن أو الروح القدس وتذهب العقيدة المسيحية إلى أن الابن وحده هو الذى تجسد فى حين يقول الأماليركيون إن الأب أيضاً تجسد فى شخص إبراهيم وإن الإبن تجسد فى مريم وإن الروح القدس تتجسد فينا كل يوم.

ترى العقيدة المسيحية أن كل شىء على الأرض باطل فى حين أن الأماليركيين يرون أن الله يحل فى كل الأشياء لدرجة أن أحدهم أدعى أن النعش والتعذيب لن يؤثرا فيه لأن الله موجود فيه. ويزعم الأماليركيون أن الروح القدس تجسدت فيهم وأنها تكشف لهم عن كل شىء كما أنهم يدعون أنهم قاموا الآن من الأموات.

يرى الأماليركيون أن عمل الابن قد انتهى الآن وأن الروح القدس التى تعمل فيهم قد حلت محل الإبن.



نسبوا إلى أنفسهم الصلاح والتقوى إلى حد القول إن الأبناء الذين ينجبونهم ليسوا بحاجة إلى المعمودية.

ويخبرنا المؤرخون أن الذين استشهدوا من الأماليركيين تسعة؛ أربعة قساوسة وشماسان وثلاثة شماسين مساعدين لم يهتموا مطلقاً بما لحق بهم من خسف واضطهاد.

اضطهاد اليهود فى الغرب المسيحى

تعرض اليهود إلى الاضطهاد فى عهد الإمبراطور الرومانى جستنيان (٤٨٣ ـ ٥٦٢) فقد استن هذا الإمبراطور مجموعة من القوانين التى تهدف إلى حرمانهم من الالتحاق بالجيش ومهنة المحاماة ومنعتهم من حق كتابة الوصايا والإرث والإدلاء بالشهادة والتقاضى فى المحاكم. لقد كان اليهود فى بادئ الأمر يتمتعون بميزات فريدة لايتمتع بها أى شعب آخر داخل الامبراطورية الرومانية فقد كانوا الوحيدين الذين استثنوا فى الانحناء أمام شخص الامبراطور المقدس احتراماً لمشاعرهم الدينية التى تتعارض مع فكرة تقديس البشر. والجدير بالذكر أن اضطهاد الرومان لليهود جاء عقب الحرب الضروس التى شنها اليهود على الرومان فى القرن الأول الميلادى والتى أدت إلى هزيمتهم الماحقة وشتاتهم فى أرجاء الأرض بعد تحطيم هيكلهم فى أورشليم، وبعد الشتات تناثر اليهود فى ربوع الإمبراطورية الرومانية حيث انغلقوا على أنفسهم وقاموا بتنظيم حياتهم المدنية والتجارية وفقاً لأوامر ونواهى دينهم.

ظل اليهود حتى عام ٤٢٩ يأتمرون بأمر البطريرك اليهودى فى فلسطين الذى حظى بمكانة رفيعة فى الحياة المدنية فى الإمبراطورية الرومانية فقد كان من حقه جباية الضرائب من كافة اليهود فى طول الامبراطورية وعرضها وفرض النظام على كهنتهم. لقد ساهمت حياة اليهود المنعزلة فى الاحتفاظ بهويتهم الدينية والثقافية ومنعها من الاندثار. ولكن هذه العزلة عن بقية الشعوب الخاضعة للإمبراطورية الرومانية سهلت فيما بعد أمر اضطهادهم والاعتداء

عليهم عندما تغير الموقف منهم فضلا عن أنه جعل اليهود يعتمدون اعتماداً مطلقًا على حماية الحكام الرومان لهم.

عندما قويت شوكة المسيحية فى القرنين الرابع والخامس الميلاديين حرم المسيحيون على اليهود الزواج من المسيحيات أو الاحتفاظ بخدم وعبيد من المسيحيين أو تحويلهم إلى الدين اليهودى. وقد منع البابا **هونوريوس الأول** (الذى تولى كرسى البابوية فى عام ٦٢٥) اليهود من تشييد المعابد ولكنه لم يمنعهم من إصلاح وترميم المعابد القديمة وارتيادها بحرية للتعبد فيها وليس أدل على التساهل مع اليهود أن البابا **جريجورى الأعظم** حوالى (٥٤٠ - ٦٠٤) أمر أسقف كالينسيوم بايطاليا بدفع غرامة لليهود لتعويضهم عن إحراق معبدهم عام ٤١٥. وأصدر الأمبراطور الرومانى **ثيودسيوس** حوالى (٣٤٦ - ٣٩٥) مجموعة من القوانين اشتملت على نحو خمسين عبارة تنص جميعها على منع تولية اليهود على المسيحيين أو التبشير بالدين اليهودى. وقد رأت هذه البنود المعوقة لليهود طريقها فيما بعد إلى القوانين التى أصدرها الملوك والأباطرة الألمان فى القرنين الخامس والسادس. ولكن هذه القوانين فى أحيان كثيرة لاتؤخذ مأخذ الجد أو توضع موضع التنفيذ. فالشواهد تشير إلى أن اليهود كانوا يتمتعون بحماية الإمبراطور شارلمان (٧٤٢ - ٨١٤) وخلفائه بدليل أن أسقف أجوبارد فى ليون ناشد ملك فرنسا **لويس الورع أو لويس الأول** (٧٧٨ - ٨٤٠) أن ينفذ القوانين الخاصة بحرمان اليهود من تملك الأرض و الاحتفاظ بالخدم المسيحيين ولكن الملك رفض الإستجابة لهذا الطلب رفضًا باتاً. بل إن الأباطرة والملوك درجوا على إغماض عيونهم عن اشتغال اليهود بتجارة العبيد المسيحيين رغم ما تضمنه هذا من أنتهاك صارخ للقانون. وفى نهاية المطاف لم يكن هذا التراضى والتساهل فى تنفيذ القوانين المكبلة لليهود فى مصلحتهم لأنها فى آخر الأمر ولدت ردود فعل عنيفة ضدهم إبتداءً من منتصف القرن التاسع الميلادى. فقد شنت الكنيسة الفرنسية حملة بالغة الضراوة بزعامة **هينكمار** رئيس أساقفة رايمز لإعادة العمل بالقوانين التى تحرم على اليهود تولى المناصب القيادية والعامة كما تحرم عليهم بناء المعابد الجديدة.

وتتجلى بداية التحول من السماحة مع اليهود إلى اضطهادهم والقسوة عليهم من الأحداث التى وقعت فى القرن الحادى عشر وبالذات فى الفترة من عام (١٠٦٠ و١٠١٢) عندما تعرض اليهود فى بعض مدن فرنسا مثل ليموج وأورليانز وروين ومايلز للهجوم بعد أن سرت إشاعة مفادها أن قبر المسيح فى أورشليم تعرض للإعتداء بتحريض من اليهود. وفى عام (١٠٦٣) تعرضت المجتمعات اليهودية فى جنوب فرنسا إلى هجوم الفرسان عليها وهم فى طريقهم لمحاربة المسلمين فى أسبانيا. وقد أنحى بابا روما على رئيس أساقفة ناربون باللائمة لأنه سمح للفرسان بالإعتداء على اليهود فى مدينته. وكانت هذه الحوادث المتفرقة بمثابة مقدمة للمجازر التى تعرض لها اليهود عام (١٠٩٦) فى مدن الراين وفى أماكن أخرى على يد المقاتلين فى الحملة الصليبية الأولى. ومن الثابت تاريخيا أن مدينة روان الفرنسية كانت آنذاك مسرحا للمجازر التى امتدت إلى أماكن أخرى متفرقة. ويذهب جويبرت نوجنت أن الصليبيين كانوا يجمعون اليهود كقطعان الماشية فى أماكن العبادة ثم يحيطون بهم ويعملون فيهم تقتيلا سواء كانوا ذكورا أم أناثا، صغارا أم كبارا. ولم ينج من القتل إلا اليهود الذين قبلوا أن يتحولوا إلى الدين المسيحى. وفى كثير من الأحيان عجزت السلطة الكنسية عن حماية اليهود من الاعتداء على حياتهم. صحيح أن أسقف سباير تمكن من التدخل لإنقاذ حياة بعض اليهود من مجزرة أودت بحياة أحد عشر يهوديا. ولكن مدينة ويرمز شاهدت مقتل ثمانمائة يهودى فضل بعضهم الانتحار على إجبارهم عن إعتناق الدين المسيحى. تقول الوثائق فى هذا الشأن إن الأخ كان يؤثر أن يقتل أخاه والابن أبويه والزوج زوجته وأبناءه والخطيب خطيبته والأمهات أولادهن هربا من إرغامهم على إعتناق المسيحية وبعد مضى أيام قلائل حدثت مجازر مماثلة فى عدد آخر فى مدن مثل مانز وكولونى وترايز وميتز وبامبرج ورجنز برج وبراج. ويجد الدارسون عسرا فى تقييم عدد ضحايا الإضطهاد من اليهود. ولكن من الثابت أن اليهود فى ألمانيا ومنطقة الراين تعرضوا آنذاك لأعتداءات وحشية وإهانات بالغة واستغلال بشع. ولولا تدخل برنارد كليرفو للحد من هذه الاعتداءات الوحشية والمتكررة عليهم لأرتفع عدد الضحايا بينهم. ولكن راهبا يدعى رالف نجح فى إثارة الشعب ضدهم للفتك بهم فى كثير من مدن الراين مثل مايلز وورمز وسباير وستراسبورج وورزبرج. ولما أيقن **برنارد كليرفو** الخطر الداهم الذى يهدد اليهود بسبب إثارة هذا الراهب لخواطر الناس طلب منه أن يكف عن التحريض وأمره بالعودة إلى الدير. وغلت مراجل الغضب فى عروق الأهالى لدرجة تنذر بالشر المستطير لولا أن تدخل الكاهن **برنارد كليرفو** لكبح جماح عواطفهم.



بدا كما لو كان هناك علاقة بين الحروب الصليبية وإضطهاد اليهود وتزايد المشاعر المعادية لهم. ولكنها على أية حال أشد ما تكون غموضا رغم اقتران الاعتداء على حياة اليهود بالحملات الصليبية. وبفضل نجاح الملك الإنجليزى **ريتشارد الأول** قلب الأسد (١١٥٧ - ١١٩٩) فى تنظيم الحملة الصليبية الثالثة انتقلت حمى معاداة السامية إلى إنجلترا. ففى اليوم نفسه الذى تم فيه تتويج

ملك إنجلترا ريتشارد الأول. وهو الثالث من سبتمبر (١١٨٩) تم إحراق ما لا يقل عن ثلاثين يهــــوديًا فى لندن. وتحت وطأة الاضطهاد آثر كثير من اليهود فى مدينة يورك الانتحار هربا من التعذيب الذى تعرضوا له فى مارس (١١٩٠) ولعل أفظع حادثة اضطهاد تعرض لها يهود فرنسا فى نهاية عام (١١٩١) هو مقتل ثمانين شخصاً منهم على يد ملك فرنسا فيليب أوجسطيوس (١١٦٥ - ١٢٢٣) فى مدينة براى سير ساين. وهى حادثة منفصلة ولا تربطها أية صلة بالحروب الصليبية رغم أنها وقعت بعد مجزرة يورك بسنوات قلائل. وما من شك أن اليهود تعرضوا فى القرنين الحادى عشر والثانى عشر لتصاعد حدة الاضطهاد الواقع عليهم، الأمر الذى يدل على موقف أوروبا العدائى آنذاك منهم وأن اضطهادهم لم يقتصر على جنوب أوروبا بل امتد إلى شمالها. ومما مهد السبيل إلى ممارسة سياسة مناوئة لليهود فى إيطاليا نجاح راثيريوس أسقف فيرونا فى الفترة بين (٩٣١ و٩٣٨) فى طرد اليهود من مدينته.

وفى نحو عام (١٠٢٠ أو ١٠٢١) اتهم المسيحيون فى مدينة روما اليهود المقيمين هناك بالسخرية من الصليب والزراية به مما أدى إلى توقيع العقوبات الوحشية عليهم. وفى هذا الوقت نفسه وقعت عليهم فى لوكا اضطهادات مماثلة. وأيضا فى عام (١٠٦٢) اتهم المسيحيون اليهود بالقرب من بسكارو بالتجديف. وفى العام التالى تم طرد الجالية اليهودية من مدينة بنيفيتو الإيطالية. الشىء نفسه حدث فى أوائل القرن الحادى عشر فى مدن جنوب غرب فرنسا مثل تولوز وبيزييه وأرلس وشالون سيرسون حيث جرت العادة على إحضار يهودى خارج الكنيسة ولطمه على وجهه كل يوم أحد من أعياد القيامة المجيدة. وفى تولوز وافقت السلطات الكنسية على تخفيف هذه العقوبة فاستبدلت عام (١٠٧٧) بفرض الضرائب على المجتمع اليهودى. ورغم هذا فإن التقليد الخاص بلطم اليهود على الوجه فى بعض المناسبات الدينية المسيحية إذ يقول أدهماوتشابان إن الرجل الذى أسندت إليه مهمة ضرب اليهود فى تولوز نحو عام ١٠٢٠ قام فى إحدى المرات بواجبة بكفاءة عالية فسدد إلى ضحيته لطمة جعلته يفقد إحدى عينيه ليموت بعد ذلك بوقت قصير.

وبالرغم مما تعرض له اليهود فى القرن الثانى عشر والثالث عشر من خسف واضطهاد على يد المسيحيين فقد حظى اليهود فى تلك الفترة فى جنوب أوروبا وشمالها بالثراء العريض كما أنهم تمكنوا من تحقيق نوع من النهضة الثقافية. غير أن وضعهم كان أبعد ما يكون عن الإستقرار بسبب تعرضهم من وقت لآخر إلى أعمال الشغب. ومما زاد من محنتهم أن العالم المسيحى درج آنذاك على تصوير اليهود على أنهم عدو المسيح رقم ١، الأمر الذى عرض اليهود للخطر الدائم فى حياتهم اليومية. وهذا واضح من حوار سجله المؤرخ جلبرت فى كتاب بعنوان: «حوار بين مسيحى ويهودى» سطره مؤلفه فى أوائل عام (١٠٩٠) حيث نجد يهوديا من مدينة ماينز يطرح على جلبرت كريستين السؤال التالى: «إذا كانت المسيحية تشترط على المسيحى احترام شريعة موسى فلماذا إذن تعاملون أتباعها وكأنهم كلاب وتطردونهم وتطاردونهم بالعصى فى كل مكان؟»

وفى عام (١١٧٩) أصدر مجمع لاتيران الثالث ملحقا لقراراته يعتبر بمثابة شرح للتعليمات التى أصدرها البابا بعدم حرمان اليهود من امتلاك الأرض والمال والبضائع إلا بعد تقديمهم إلى المحاكمة وبناء على حكم محكمة. كما أوصى البابا المسيحيين بعدم رجم اليهود أو الخروج عليهم بالعصى أثناء أدائهم احتفالاتهم الدينية وكذلك عدم التعرض لمدافنهم وانتهاكها. ويذكر ريجورد فى سيرة حياته عن ملك فرنسا فيليب أوجسطيوس أن هذا الملك ناصب اليهود العداء بسبب ثرائهم الفاحش وممارسة الربا وقساوة قلوبهم وقتلهم الأطفال المسيحيين وتدنيس المقدسات المسيحية. وليس من شك أن سببا من أسباب عداوة العالم المسيحى لليهود يرجع إلى اكتنازهم المال وبراعتهم فى التجارة.



وهناك أسباب أخرى دفعت العالم المسيحى إلى اضطهاد اليهود منها اعتقاد المسيحيين السائد فى القرون الوسطى بأن اليهود طغمة من المشتغلين بالسحر يسخرهم الشيطان لتدمير العالم المسيحى من الناحيتين الروحية والمادية. فضلا عن اعتقادهم بوجود علاقة بين اليهود والشيطان. وهو اعتقاد استمدوه من تفسيراتهم لبعض آيات العهد الجديد فقد جاء فى الإصحاح الثانى آية ٤٣ - ٤٤ من إنجيل يوحنا قول المسيح لليهود: «لماذا لاتفهمون كلامى لأنكم لا تقدرون أن تسمعوا قولى. أنتم من أب هو إبليس وشهوات أبيكم تريدون أن تعملوا.» كما جاء فى الآية التاسعة من الإصحاح الثانى من سفر الرؤية: إن اليهود مجمع شياطين: «إنهم يهود وليسوا يهودا بل مجمع الشيطان» وهو الوصف ذاته الذى جاء فى الآية التاسعة من الإصحاح الثالث فى السفر نفسه: «هأنذا أجعل الذين من مجمع الشيطان من القائلين إنهم يهود وليسوا يهودا بل يكذبون والجدير بالذكر أن آباء الكنيسة الأوائل مسئولون عن ذيوع الفكرة التى تربط بين اليهود والاشتغال بالسحر. وهذا واضح من الاتهام الذى وجهه أحد المتحولين حديثا إلى الدين المسيحى إلى اليهود بأنهم قاموا حول عام (٩٩٢) بمحاولة اغتيال الكونت ماين عن طريق غرس الدبابيس فى صورة صنعوها له من الشمع. أما المؤرخ جويبرت نوجنت فذهب إلى

وجود علاقة بين اليهود والجنس والسحر وإبليس. كتب **نوجنت** عام (١١١٠) يحكي لنا حكاية راهب مرتد ساعده أحد اليهود على إتقان السحر الأسود عن طريق بيع روحه إلى الشيطان. وقد مهدت هذه الحكاية وذيوعها لظهور فكرة ضرورة تعقب السحرة ومطاردتهم. وهي فكرة سادت العقود الأخيرة في الغرب المسيحي في القرن الثاني عشر.

وفي أوائل عام ١١٤٤ مات صبي اسمه وليم يعمل عند تاجر جلود في غابة بالقرب من نورويتش بإنجلترا. ولم يثر موته آنذاك أية ضجة تذكر. ولكن أم الصبي وخاله أتهما اليهود بقتله. واستطاع عمدة نورويتش القضاء على هذا الإتهام في مهده ووصفه بأنه مجرد فرية. ولكن بعد مرور ستة أعوام سرت شائعة كالنار في الهشيم مفادها أن اليهود في نورويتش عذبوا الصبي حتى الموت. وساعد على انتشار الشائعة مجيء عمدة جديد وأسقف جديد للمدينة. وأيضاً سرت شائعة بحدوث سلسلة من المعجزات على قبر الصبي القتيل. وفي القرن التالي (الثاني عشر) نجحت هذه الشائعة عن حدوث المعجزات في اجتذاب عدد غفير من الشعب إليها والإيمان بصحتها وقد وجه المسيحيون تهماً مماثلة إلى اليهود الذين يعيشون في بعض مقاطعات انجلترا الأخرى مثلما حدث في مقاطعة جلوستر عام (١١٦٨) وبري **سانت أدموند** في (١١٨١) ونشستر عام (١١٩٢). كما تكررت في نورويتش عام (١٢٣٥) اتهامات مماثلة لليهود. وقد بلغ هياج الجماهير وغضبها ذروته عند اكتشاف جثة طفل في قاع بئر في لينكولن عام (١٢٥٥). والغريب أن القضاة الإنجليز أظهروا آنذاك ميلاً واضحاً لتصديق مسئولية اليهود عن مقتل هذا الصبي الآخر فجرجروهم إلى لندن للمثول أمام المحكمة التي أصدرت حكماً شديد الجور بشنق تسعة عشر يهودياً. ولولا تدخل **ريتشارد كورنويل** أخي ملك إنجلترا آنذاك للقي تسعون يهودياً آخرين المصير نفسه.

وفي القرن الحادي عشر بدأ المعادون للسامية يستخدمون نغمة جديدة فحواها أن اليهود ينسجون مؤامرة دولية تهدف إلى تقويض أركان العالم المسيحي. وانتشرت شائعة بأن اليهود هم المسئولون عن التفريط في أسبانيا وتسليمها للعرب في القرن الثامن كما أنهم خانوا بوردو الفرنسية وبرشلونة الأسبانية إلى قبائل الفايكنج في القرن التاسع. فضلاً عن اتهام يهود أورليانز بتحريض خليفة المسلمين بتحطيم قبر المسيح في أورشليم. وقد بلغ عدد المحاكمات التي أتهم فيها اليهود باقتراف مثل هذه الجرائم في القرنين الثاني عشر والثالث عشر نحو مائة وخمسين محاكمة. وهي اتهامات وجهت إلى اليهود ليس في انجلترا وحدها بل في جميع أرجاء القارة الأوروبية ففي عام (١١٤٧) اتهم يهود ورزبرج بإغراق طفل مسيحي في نهر الماين. وقبل الكونت **ملبوا** مثل هذه الشائعات على عواهنها دون فحص أو تمحيص وأجرى محاكمات أصدرت أحكاماً بشنق واحد وثلاثين يهودياً وهو أمر امتعض له الملك لويس السابع فيما بعد. ولكن خلفه الملك لويس أجسطيوس لم يجد غضاضة في الاستمرار في سياسة اضطهاد اليهود فقد أتهمهم دون أن يتوفر لديه دليل واحد على ذلك بأنهم قتلوا واحداً من خدمه وعبيده فعاقبهم بمحاصرة منطقة براي سيرساين وتطويقهم وتنفيذ حكم الاعدام في ثمانين يهودياً. وبحلول منتصف القرن الثالث عشر دخل في روع المسيحيين أن



اليهود اعتادوا ذبح الأطفال المسيحيين من أجل استخدام رفاتهم في إقامة بعض شعائرهم الدينية. ورغم أن البابا سعى إلى تكذيب هذه الشائعات وإعلان بطلانها (وبخاصة في عامي ١٢٤٢ و١٢٥٣) فقد ساء الاعتقاد بأن التهم المنسوبة إلى اليهود صحيحة رغم أن لجنة تقصي الحقائق التي كونها فردريك الثاني (١١٩٤ - ١٢٥٠) انتهت إلى بطلانها. وأدت شائعة مماثلة في ألمانيا إلى عقد مالايقل عن مائة محاكمة لليهود بتهمة التحالف مع الشيطان الذي أوعز إليهم تدنيس قربان التناول. ففي عام (١١٥٠) سرت شائعة في كولوني أن واحد من اليهود المتحولين حديثاً إلى المسيحية حضر القداس في الكنيسة وأخذ القربان الذي أعطاه القسيس إياه في عيد القيامة ودفنه في حديقة بيته. فلما نبش القسيس الحفرة وجد أن القربانة قد اتخذت شكل طفل صعد بمعجزة إلى السماء. وهي قصة تكرر شيوعها في الغرب المسيحي في زمن الحملة الصليبية الأولى. فقد شهد بعض المسيحيين أن يهودياً فرنساً أخذ يغلي قربانة التناول في الزيت والماء فإذا بها تتحول إلى طفل أثناء غليانها في الإناء. وأيضاً في برليتز بالقرب من برلين في عام (١٢٦٣) وبروكسل عام (١٣٢٠) تم إحراق عدد كبير من اليهود بتهم مماثلة. وقد ساعد على تصديق هذه الشائعة قرار الكنيسة عام (١٢٦٤) باستحداث عيد ديني أطلقت عليه عيد جسد المسيح هدفه مقاومة الهرطقة، وإلهاب حماس الشعب للعقيدة المسيحية الخاصة بتحول الخبز والخمر إلى جسد المسيح ودمه. وفي منتصف القرن الثاني عشر حذر **بطرس المبجل** رئيس دير كولوني الملك لويس السابع من أن اليهود يتداولون بأيديهم بعض الأواني ذات الطابع المقدس ويستخدمونها في أغراض منحطة ودنيئة. واستمرت هذه النغمة حتى بعد مرور مائة عام حيث نسمع عن يهودي اسمه **إبراهيم بركماستيد** استخدم مراحيضه لحفظ صورة العذراء مريم وطفلها يسوع.

اتسم وضع اليهود في القوانين الأوروبية بالغرابة: فقد وردت في المجلد الأول من تاريخ القانون الإنجليزي (كامبردج ١٨٩٥)

فقرة تنص على أنه ليس من حق اليهودى أن يمتلك أى شىء لنفسه بل من أجل ملك البلاد إذ يتعين على اليهودى أن يعيش من أجل الآخرين. ويتضح هذا من نصوص القوانين الأوروبية فى القرنين الحادى عشر والثانى عشر. ورغم أن استئناف القوانين الخاصة بعبودية اليهود لم تحدث إلا فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر فإن الجذور ترجع إلى القرارات التى أصدرها مجمع توليدو بإيطاليا المنعقد عام (٦٩٤) وهى قرارات من شأنها تحويل جميع يهود أسبانيا إلى طبقة من العبيد. ويبدو أن الهدف من وراء هذه القرارات كان يرمى إلى تحقيق غرض اقتصادى يتلخص فى اعتبار جميع أملاك اليهود ملكاً خاصًا للملك يحق الاستيلاء عليه فى أى وقت أو إلى إضعاف اليهود من الناحية السياسية حتى لايتكتلون ويصبحون قوة ضغط يخشى منها.

وفى نهاية القرن الثانى عشر نص ميثاق أرجون وكاستيل فى أسبانيا بكل صراحة على أن اليهود عبيد التاج وينتمون تمامًا إلى الخزانة الملكية». ونحن نرى اليهود فى القوانين الفرنسية الصادرة فى عهد الملك لويس الورع يتمتعون بوضع متفرد يحتفظ لهذا الملك بأحقيته وحده فى البت فى قضاياهم وذلك عن طريق موظف قضائى ولعل السبب فى استنان هذا الوضع المتفرد لليهود هو رغبة الملك فى التدخل لحمايتهم بنفسه من عدوان شعبه المتكرر عليهم. غير أن الأيام أثبتت أن هذا الوضع المتفرد الذى يتمتع به اليهود أصبح فى نهاية الأمر وبالا عليهم فقد كان النبلاء كثيراً ما يدخلون فى صراعات مع الملوك لانتزاع السلطة التى يمارسونها على اليهود. وقد حدث هذا فى أوروبا فى القرنين العاشر والحادى عشر عندما ضعف سلطان الملوك وقويت شوكة النبلاء. ولاشك أن النبلاء لم يكن يهمهم الدفاع عن حرية اليهود بل كان يهمهم أيلولة أموالهم وممتلكاتهم بعد وفاتهم. وهكذا أصبح النبيل أو الإقطاعى الأوروبى فى كثير من الأحوال الوارث الوحيد لممتلكات اليهود وأموالهم. ففى عام (١٩٨٥) اعتبر كونت برشلونة نفسه وريث جميع اليهود الذين لقوا مصرعهم فى الحصار المفروض على مدينة المانزور. فضلاً عن أنه قام عام (١٠٢٢) بمصادرة ممتلكات يهودى أدين بارتكاب الزنا مع امرأة مسيحية ولم يكن وضع اليهود فى إنجلترا فى عهد **وليم الفاتح** وخلفائه مختلفًا وتنص القوانين المعمول بها فى عهد الملك هنرى الأول على وصاية الملك على جميع اليهود فى مملكته كما تنص على عدم جواز خضوع أى منهم لسلطة النبلاء. وفى عام (١٠٩٠) أمر الملك هنرى الرابع بأن يصبح جميع اليهود فى مملكته تابعين لها. ويذكرنا هذا بما فعله الملك **هنرى** عام (١١٠٣) والامبراطور **فردريك الأول** عام (١١٧٩) والامبراطور **فردريك الثانى** عام (١٢٣٦).

والجدير بالذكر أن وضع اليهود فى فرنسا تدهور بشكل واضح بعد أن إعتلى الملك فيليب أجسطيوس مقاليد الحكم. فهذا الملك لم يكن يمقت اليهود فحسب بل كان أيضا يطمع فى الاستيلاء على ممتلكاتهم. وبعد تتويجه ملكا بثلاثة أشهر أمر بالقبض عليهم فى أماكن عبادتهم. ثم أصدر بعد مضى عامين أوامره بطردهم من ممتلكاتهم وسمح لهم فقط ببيع منقولاتهم فى حين احتفظ الملك لنفسه ببيوتهم وأراضيهم وعقاراتهم الثابتة. وبعد هذا قام الملك بتسليم المعابد اليهودية إلى الأساقفة لتحويلها إلى كنائس واستقبلت الأديرة هذا القرار بالفرجة الغامرة. وشملت أوامر الطرد عدة بلدان فرنسية مثل باريس وبورج وأورليانز. وإحقاقا للحق يجب أن نذكر أن الملك فيليب لم يستحدث نظام استعباد اليهود فقد وجده مطبقاً بالفعل فى منطقتى أنجو ونورماندى عندما ضمهما إلى أراضيه عام (١٢٠٤). كما أن البابا **أنسونت الثالث** أكد عبودية اليهود الدائمة فى مرسومه البابوى الصادر عام (١٢٠٥) كعقاب لهم على صلب السيد المسيح. وتدل المعاهدة التى عقدها الملك مع أحد نبلائه الكونت **تشامبا** فى عام (١١٩٨) على رغبة هذا العاهل فى استغلال اليهود على نحو بشع لمصلحته ومصلحة ملوك فرنسا والنبلاء التابعين له. فكلما شعرت خزانة الدولة بنقص مواردها اليهودية التجأ الملك وأعوانه إلى فرض الضرائب على اليهود مقابل توفير الحماية لهم أو الاستيلاء على بضائعهم وإعادتها إليهم نظير المال بل أنه كان أحياناً يقوم بطردهم من البلاد ثم يعيدهم إليها لقاء الإتاوات. وظل اليهود فى فرنسا يتعرضون لهذا الاستغلال حتى تم طردهم نهائيا من البلاد عام (١٣٩٤).



وفى إنجلترا لم يكن استغلال الملوك لليهود بمثل هذا الحد من البشاعة فقد اتسمت الضرائب المفروضة عليهم فى عهدى الملك **هنرى الثانى وريتشارد الأول** بالاعتدال. ولكن أحوال اليهود فى انجلترا ما لبثت أن ساءت وتدهورت بعد أن اعتلى الملك **جون** الحكم وخاصة فى الفترة التى أعقبت عام ١٢٠٤ عندما بدأت الضرائب المفروضة على اليهود تتزايد بطريقة عشوائية. غير أن خلفاء **جون** رفضوا تنفيذ قرارات مجمع لاتيران المجحفة باليهود على نحو صارخ كما رفضوا الانسياق وراء الكنيسة فى اتباع سياستها الظالمة نحوهم كما تتمثل فى قرارات مجمع لاتيران.. والجدير بالذكر أنه تعين على يهود انجلترا آنذاك أنْ يلبسوا شارة لتمييزهم عن بقية أفراد المجتمع المسيحى وقد درج معظم اليهود الانجليز على شراء التصاريح التى تعفيهم من لبس هذه الشارات المميزة. ولكن هذا التحسن فى معاملة ملوك إنجلتر لليهود لم يدم طويلا بل ازداد سوءا فى عهد الملك **هنرى الثالث** فتم طرد اليهود من مقاطعة

جاسكونى الفرنسية عام (١٢٨٨ - ١٢٨٩) ومن انجلترا عام (١٢٩١) بسبب رغبة الملوك والحكام فى الاستيلاء على أموالهم وممتلكاتهم. ووصلت التفرقة الدينية بين المسيحيين واليهود إلى ذروتها فى أوروبا خلال القرن الثالث عشر. فحتى ذلك القرن لم تكن صورة اليهودى الكاريكاتورية بأنفه المقوس الطويل قد استحدثت بعد. ومما يذكر أن الكنيسة لعبت أحيانا دورا فى تعميق التميز بين اليهود والمسيحيين بإصرارها على أن يلبس اليهود شارة العار حتى يسهل تمييزهم عن المسيحيين، وعلى الأخص فى القرن الثالث عشر. يقول المرسوم الذى أصدره مجمع لاتيران فى هذا الشأن: تجد فى البلاد التى لا يميز المسيحيون أنفسهم عن اليهود والعرب فى زمن الحروب الصليبية أن المسيحيين يقيمون علاقات مع اليهود وهؤلاء العرب. وحتى لا يتكرر حدوث هذا الخطأ فى المستقبل فإنه يتعين عن طريق الملبس تمييز اليهود من الذكور والإناث عن بقية الناس.»

ملحق

هيباشيا Hypatia (٣٧٠ - ٤١٥)

لابد أن نذكر هنا أن الكنيسة القبطية لم تعرف الاضطهاد الدينى بسبب ظروفها التاريخية التى حالت دون أن يتوفر لها أية سلطة زمنية فى أى وقت من الأوقات. على عكس الكنيسة الكاثوليكية التى أقامت دولة ثيوقراطية مستبدة وغاشمة فى القرون الوسطى. وتعتبر حالة عالمة الرياضيات والفيلسوفة السكندرية المعروفة **هيباشيا** من حالات الاضطهاد النادرة التى تورطت الكنيسة القبطية فى ممارستها.

كانت هيباشيا وهى امرأة ذات جمال فاتن خطيبة مفوهة تجتذب بفضل ذهنها المتقد وعلمها الغزير وتواضعها الجم أعدادا هائلة من المريدين والتلاميذ ومن بينهم **سينسيوس** الذى أصبح أسقفًا فيما بعد. وقد سطر لها **سنسيوس** عدة خطابات عبر فيها عن تبجيله لها وشدة إعجابه بها. وفى عهد **كيرلس** بطريرك الإسكندرية (الذى تولى مقاليد البطريركية عام ٤١٢) قام فى عام (٤١٥) حشد من الغوغاء والرهبان بالاعتداء على حياتها الإجهاز عليها بوحشية بسبب علاقتها الحميمة **بأور ستيس** المسئول الوثنى عن إدارة شئون مدينة الأسكندرية ويروى المؤرخ سقراط كيف انتزعها المعتدون من عربتها وجروها وجردوها من ملابسها وذبحوها ذبح الشاة ثم قاموا بحرق جسدها قطعة قطعة ويشتبه أن يكون البطريرك كيرلس وراء الاعتداء عليها ألفت هيباشيا كتبا فى الرياضيات والفلك البطليموسى ضاعت واندثرت ولكن خطابات **سينسيوس** تؤكد شدة شغفها بالفلسفة إلى جانب الرياضيات والفلك. وقد استعان البعض بهيباشيا فى عمل استرلاب (آلة لقياس ارتفاع الشمس والنجوم) وآلة أخرى للكشف عن الأشياء تحت الماء. ومن المؤسف أنه ليس هناك اليوم سبيل لمعرفة آرائها الفلسفية. ولكن من الثابت أنها كانت تحاضر عن أفلوطين والأفلاطونية الجديدة باقتدار. والجدير بالذكر أن المؤلف الإنجليزى **تشارلس كنجسلى** اتخذ من قصة هيباشيا الأساس الذى بنى عليه عام (١٨٥٣) رواية تاريخية رومانسية.

البابا ثيوفيلس (٣٨٥ - ٤١٢)

شاهد عهد البابا **ثيوفيلس** بطريرك الاسكندرية الثالث والعشرون ظاهرة يعتبرها بعض غلاة المسيحيين علامة صحة وعافية دينية وليس دلالة على القمع والاضطهاد. فقد قام ثيوفيلس بهدم المعابد الوثنية فى الاسكندرية وتحويلها إلى كنائس وأهمها معبد السيرابيوم الذى كان قائمًا فى حى كرموز. وقد ذاع صيت هذا المعبد بمبانيه الضخمة لما كانت تضمه من مكتبة يقال إنها احتوت على خمسمائة ألف كتاب وأروقة وأفنية ترتفع فيها الأعمدة والتماثيل. ويذكر المؤرخون أن هذا المعبد كان يتفوق على جميع معابد العالم فى الحجم والجمال. ■



الأرض تـــــدور .. تحـــــت

قبل سنوات قبل نهاية القرن العشرين... سنوات بعد قرار الفاتيكان بإعادة الاعتبار «لجاليليو» يصدر الفاتيكان قراره الأغرب بإبعاد الأسقف «جايو» عن كنيسته.

فإذا كان القرار الأول قد أثار فى نهاية القرن العشرين سخرية كثير، فقد أثار الثانى قبل بداية القرن الواحد والعشرين سخط الجميع.

فلم يكن «جاليليو» بحاجة لاعتبار الكنيسة حتى يأخذ مكانه فى الضمير الإنسانى، بل ربما اليوم، أكثر من أى وقت مضى، هى الكنيسة نفسها التى تحاول رد الاعتبار لنفسها بالاعتراف بخطأ حكمها وعمى بطشها فى عصور الظلام الفائتة. ربما، كان هذا النقد الذاتى فاتحة خير انتظره كثير حتى تخرج الكنيسة من عزلتها عن المجتمع الذى تعيش فيه، هذه العزلة التى فرضها عليها تزمتها وتمسكها بتقاليد بالية لم تعد تساير العصر، فشغرت مقاعدها، وقصر دورها على كونها مزاراً للسياح وزينة للمدن.

وإذا كان «جاليلو» قد انتظر قروناً طويلة لرد اعتباره، فقد سارعت الآلاف لرد اعتبار «جايو» فور صدور قرار الفاتيكان.، كان رد الفعل سريعًا ومباشراً وعفوياً، ها هو ذا الإنسان الغربى يجد نفسه مرة أخرى أمام عصور الظلام.

ميــــلاد حلمى

باحث مصرى مقيم فى باريس

وأدرك الجميع أن الفاتيكان لم يتغير...

لكن العصر تغير..

والإنسان تغير.

لم يدرك الفاتيكان أن العصر غير العصر، والإنسان غير الإنسان، فالأسقف «جايو» لم يصمت أبداً، مع علمه أن أفكاره لا تعجب الكنيسة، لم يصمت خوفاً على حياته كما صمت «كوبرنيكوس» ولم يغير آراءه ويتملق الكنيسة خوفًا على حياته كما فعل «جاليلو»، بل إنه ظهر فى كل مكان وصرخ بأعلى صوته: «إنها دائمة الدوران».

والآلاف الذين هجموا على كنيسة «أيفرى» يساندون «جايو» قد عبروا - دون أن يدروا - عن رفضهم لعودة محاكم

التفتيش، ربما خرجوا - دون أن يدروا - يستنكرون قرار الكنيسة الغاشم بإحراق «جيوردانو برونو» لخروجه على أفكارها. كان العصر الذى يأمر فيه البابا بحرق من يخرج على تعاليم الكنيسة بعيداً، ولكنهم جميعاً أدركوا أن عودة هذا العصر يمكن أن تأتى أسرع مما يتصورون.

كانوا جميعًا يدركون أن حريتهم الغالية فى خطر.

والملايين الذين تابعوا «جايو» على شاشات التليفزيون .. ربما أدوا دون أن يدروا واجبهم النهائى وهم جالسون على مقاعدهم الوثيرة الدافئة، وبعد وجبة دسمة - نحو «توماس منذر» الذى كافح مع «مارتن لوثر» ومات على المحرقة لانحيازه للفلاحين المعدمين، ولقوله بأن وجود الإنسان على الأرض ليس بخطيئة يجب أن تغتفر، وأن البحث عن السعادة يأتى عن طريق العمل، ولا يتوقف على إذن من البابا.. ربما.

وآلاف الرسائل والبرقيات التى وصلت «لجايو» ربما لم تعبر فقط عن مساندتها له، ربما عبرت عن استنكار أصحابها للآلاف الآخرين الذين فنوا فى محارق الكنيسة وللملايين الذين جاعوا وتعروا لترتفع الكنائس شاهقة ولتمتلئ بالنفائس ، والملايين الأخرى الذين ماتوا فى الحروب الدينية بين الكنائس المختلفة.

فالتاريخ المظلم ما زال حاضراً...

ولكنه الفاتيكان الذى يصرُّ على فتح الجراح، فالكاردينالات غير جاهلين بكل ذلك، وهم يعلمون بالهزائم التى تواجهها الكنيسة فى كل المجالات، ويعلمون بأن قرارهم بإبعاد الأسقف «جايو» عن

أقدام الفاتيكان



مطرانيته لن يؤدى إلى صمته بل سيحوله إلى شهيد.

وبالفعل تحول «جايو» الى شهيد.

تهمة «جايو»

لم تكن تهمة «جايو» علمية كـ «جاليليو» و «كوبرنيكوس»، فالأرض تدور فى سلام منذ اعتراف الفاتيكان بذلك، ولم تكن تهمته سياسية أو فكرية كـ «برونو» أو «منذر» ففلاسفة التنوير والعلمانية جردوا الكنيسة من كل ما كانت تملك، ولم تكن تهمته لاهوتية كـ «سافونارولا» فعلماء اللاهوت أنفسهم جردوا اللاهوت من قدسيته، كانت تهمته بسيطة: الانفتاح على المجتمع.

والعجيب أن الفاتيكان أصدر قرار إعفاء «جايو» بينما البابا فى زيارة لمانيلا يدعو فيها الصين للانفتاح على العالم.

وانفتاح «جايو» على المجتمع وتعامله بلغة العصر أزعج الفاتيكان الغارق فى متاهات على كوكب آخر، أما على الأرض... حين وجد أسقف «أيفرى» كنيسته فارغة، قرر الذهاب هو بنفسه إلى الشعب، لم يكتف بممارسة طقوس العبادة حسب التقاليد الكنسية بل ذهب يملأ شاشات التليفزيون وبرامج الراديو حتى أصبح من نجوم المجتمع الفرنسى اللامعة.

لم يكتف الأسقف بذلك، بل قبل المشاركة فى برامج تخوض فى مشاكل المجتمع العويصة، تلك المشاكل التى تتهرب منها الكنيسة ولا تجد لها حلولا. ليته اكتفى بذلك، بل إنه ذهب يؤيد ما تعترض عليه الكنيسة، ويوافق على ما ترفض، فالأسقف نسى أو تناسى أنه عضو فى الكنيسة الكاثوليكية التى ترفض أن تتغير، بل ترفض وتهاجم كل ما هو حديث وعصرى، تناسى الأسقف كل ذلك وبدأ يُعمِل عقله.

وكانت تلك هى الجريمة الكبرى.

وحين أعمَل القس عقله خلع ملابسه الكنسية وارتدى ملابس بسيطة عصرية، وراح يجول أحياء الفقراء والمشردين مع الأب «بيير» (الشخصية المحبوبة لدى الشعب الفرنسى)، نراه يشهد فى محكمة لصالح معارض لأداء الخدمة العسكرية، ونراه يزور المساجين، بل يطير مع شيوعيين لزيارة سجين مناضل فرنسى فى أفريقيا، يتناول طعامه مع **إبراهيم سوس** ممثل منظمة التحرير الفلسطينية السابق فى فرنسا، يطير إلى تونس لمعانقة **ياسر عرفات** فى ذكرى الأربعين لاغتيال **أبى جهاد**، نراه فى أثينا فى القارب المتجه إلى فلسطين ثم معارضاً للنص الكنسى.. «من أجل السلام» لتسامحه مع السلاح النووى. نراه فى المصانع مع العمّال، فى المناطق العشوائية مع المهاجرين، يهاجم وزير الداخلية الفرنسى «باسكوا» لسياسته فى الهجرة، ويدافع عن المهددين بالطرد من فرنسا، كما يشترك فى عديد من الجمعيات المقاومة للعنصرية.

أصبح «جايو» كتيبة كاملة تدافع عن حقوق الضعفاء والأقليات والفقراء والمحتاجين، وكل ذلك لا يعجب الكنيسة التى لا تكف عن توجيه التحذيرات والإنذارات.

ولكن الإنسان حين يُعمِل عقله لاتستطيع قوة فى الوجود ثنيه عن



الأرض تدور تحت أقدام الفاتيكان

معتقداته، وأسقفنا يريد أن يكون أسقفاً حراً، حراً بمعنى الكلمة، فسمعه يهاجم الإمبريالية الاقتصادية، ويطالب بهدمها ويصفها «بالباستيل الأخير» فى الذكرى الثانية للثورة الفرنسية، بل يذهب إلى أبعد من ذلك، ويدافع فى برنامج تليفزيونى عن فيلم «**رغبة المسيح الأخيرة**» الذى ألقى الإرهابيون المسيحيون قنبلة فى صالةٍ تعرضه فى باريس.

كل ذلك كان يثير سخط الكنيسة، ولكن يبدو أنه تجاوز الخط الأحمر حين بدأ يدافع عن حبوب منع الحمل والحبوب المجهضة، ويدعو الشباب لاستعمال الكيس الواقى عند ممارسة الجنس.

أما نقطة اللاعودة مع الكنيسة فكانت فى مؤتمر الأساقفة بمدينة «لورد» حيث طالب برسم قسس متزوجين بل طالب بإعادة القسس المتزوجين إلى حظيرة الكنيسة.

وقد لا يرى القارئ العادى فى كل ذلك شيئاً يستوجب العقاب، وقد يتساءل بعضهم عن الضرر الذى سببه هذا الأسقف الإنسانى الذى يدافع عن الفقراء والمحتاجين - للكنيسة والفاتيكان؟

والجواب هو أن انفتاح الكنيسة على المجتمع كان دائماً وأبداً يصيب الفاتيكان بالهلع، فالانفتاح يقود إلى المجهول، هذا المجهول الذى قاد الفاتيكان إلى التمسك بعقيدة كاثوليكية ثابتة غير قابلة للتطور، غير معترفة بالجديد. وعبر العصور ساعدت السلطة الفوقية البابوية على التمسك بهذه التعاليم حرفياً حتى أصبحت عقيمة جدبة لا تساير المجتمع الذى يتغير كل يوم.

فى مجلة الجيزويت الرومان الصادرة عام ١٨٩٩ نقرأ:

«الكاثوليكية لا تتغير ولا تتبدل، لا بتغير الأيام ولا بتغير المكان، لا بسبب اكتشافات جديدة ولا لأسباب عملية، إنها دائماً وأبداً ما علمه المسيح، ما طالبت به الكنيسة وحددته المجمعات المسكونية. ويستحسن الأخذ بتعاليمها كما هى وتقبلها كاملة».

أى مكان لهذه الكنيسة فى عالم اليوم؟

الكنيسة والدولة

كان النظام الملكى السائد فى العصور الوسطى يقوم على نظام الحق الإلهى الذى تسوقه الكنيسة وبمقتضاه يحكم الملك على الأرض بتفويض إلهى. فى مقابل ذلك بالطبع شاركت الكنيسة الأسر المالكة فى الثراء تاركة عامة الشعب فى فقر مدقع.

فى نهاية القرن السادس عشر جاء «ماكيافيللى» ليسحب البساط المقدس من تحت أقدام الحكم قائلا: «إن الحكم يقوم على أساس المصلحة ولا يستند إلى قيم دينية أو أخلاقية مطلقة».

وباستبعاد المقدّس من مجال السياسة فتح الباب أمام العلمانية، كانت هذه الثورة الفكرية المواكبة للثورة العلمية والدينية تضع أسس مجتمع جديد سرعان

ما بدأت تظهر ثمراته فى فكر التنوير الذى نشر الفكر العقلى الرافض لكل ما هو وراء الطبيعة. وكانت الثورة الفرنسية نقطة حاسمة فى انفصال الدولة عن الكنيسة بل كانت تفتح عصراً جديداً من العداء بين المجتمع المدنى الذى نجحت فى تأسيسه بعيداً عن أية سلطة للكنيسة على أساس من الحرية والإخاء والمساواة.

وأدى انتشار أفكار الثورة الفرنسية من جهة، وترسيخ أفكار التنوير فى عقل الأوروبى من جهة أخرى، إلى تقلص دور الكنيسة فى داخل المجتمعات الأوروبية، بل دفعت علمنة المجتمع الكنيسة إلى وضعها الحالى كإحدى الأيديولوجيات التى يجب أن تدافع عن نفسها إذا أرادت البقاء.

ورغم انفصال الكنيسة عن الدولة إلا أننا نجد أن الدولة لم تكف عن استغلال الكنيسة فى أغراضها، **فنابليون** الذى رفض إعطاء الكاثوليكية لقب «الدين الرسمى للدولة» نجده يعلن إسلامه فى القاهرة، ويحاول استغلال المشايخ لأغراض حملته. ومع الروح المضادة للكنيسة فى عهد الجمهورية الثالثة زاد انتشار الكاثوليكية فى العالم مع التوسع الفرنسى، كذلك انتشرت البروتستانتية مع التوسع البريطانى، وجاءت الإنجيلية مع الانفتاح الأمريكى على العالم.

لكن الكنيسة ـ التى لم تتخلص من سوء السمعة فى العصور الوسطى ـ استطاعت التخلص من مستنقع الاستعمار قبل السياسيين، فسلمت كنائس المستعمرات إلى مواطنيها.

لكن الحكمة السياسية تخلت عن رجال الكنيسة حين اختار معظمهم مساندة النازية و الفاشية ضد الديمقراطيات الغربية.

فبوصول النازية إلى الحكم خرج البقية الباقية من أنصار الملكية ليتحالفوا مع الكاثوليك واليمين المتطرف للانتقام من الثورة الفرنسية وكل الثورات الأوروبية التى أدت إلى انتشار الأفكار الاشتراكية والديمقراطية، وأدت إلى علمنة المجتمع والقضاء على هيبة وسلطة الكنيسة، ونشرت الحريات الفردية، ودافعت عن حقوق الإنسان.

ومع هزيمة الفاشية والنازية وظهورهما على وجههما الحقيقى بعد انتهاء الحرب ـ خاصة معسكرات الاعتقال ـ فقدت الكنيسة كثيراً من هيبتها، بل هناك عدة كنائس أوروبية تورطت بشكل مباشر فى مساندة النازية كالكنيسة النمساوية التى عملت على ضم النمسا لألمانيا النازية، وكثير من كنائس فرنسا متورطة إلى الآن فى فضائح إخفاء أعوان النازية، كل ذلك أضعف من موقف الكنيسة أمام المجتمع المدنى عامة، بل جعل الكنيسة فى موقف المدافع عن نفسه وأصابع الاتهام مازالت تشير إليها.

ولحسن حظ الكنيسة كان من بين أعضائها من قاوم النازى، هؤلاء وغيرهم من بقايا الأحزاب المسيحية والجمعيات المسيحية التى مارست العمل السياسى قبل الحرب، فقد تجمعوا عند انتهاء الحرب وكونوا الأحزاب الديمقراطية المسيحية فى معظم بلاد أوروبا، فكان الحزب المسيحى الديمقراطى يحصل على نسب تتراوح بين ٤٥٪ و ٥٠٪ فى ألمانيا، والحزب الشعبى الإيطالى الذى كان يقوده قس إيطالى كان يحصل على ٣٨٪ إلى ٤٨٪، أما فى فرنسا فكان الحزب الديمقراطى الشعبى يحصل على ٢٣٪ الى ٢٥٪.

لكن سرعان ما انقرضت هذه الأحزاب وقلت أهميتها، و انحصر النشاط السياسى لأنصار الكنيسة فى إصدار بعض المجلات والدوريات.

ومع اختفاء الدور السياسى للفاتيكان فى أوروبا، فقد تمكن من الاحتفاظ بدور معنوى فى أمريكا اللاتينية والمكسيك.

الكنيسة والإنسان

تحكمت الكنيسة فى الإنسان عصوراً طويلة بأفكارها الدينية القائمة على أن وجوده على الأرض تم نتيجة خطيئة لابد من مغفرتها، بل أقامت من نفسها وسيطاً بين الله والإنسان وضاعفت من طقوس العبادة وغالت فى الأسرار لإبعاد الإنسان العادى عن معرفة الأسرار الكنسية، وبذلك يبقى دائماً فى قبضة الكنيسة.. هذا إذا أراد بالطبع الفوز بجنة الآخرة.

بالغت الكنيسة فى كل ذلك حتى إن الصلوات والطقوس كانت تتم باللاتينية التى لا يفهمها الإيطالى أو الفرنسى، بل إنها تمادت وراحت تبيع صكوك الغفران مستغلة جهل العامة، وتصدر التحريم الكنسى على كل من يحاول إصلاح أمورها، ودفع كثير من أبنائها الأتقياء دماءهم فى سبيل تغيير أوضاعها.

وفى تاريخ الكنيسة تظهر أسماء كثيرة حاولت الإصلاح، منهم **لوثر.. كالفن.. سافونارولا**.. لكن التغيير الآتى من الداخل أدى إلى انقسامات عديدة داخل الكنيسة، ولم يؤثر فى الإنسان العادى، ولم تمح من عقليته الخرافات والخزعبلات التى ملأت الكنيسة بها رأسه حتى قدوم فلاسفة التنوير.

ظلت سماء الإنسان إذن مليئة بالخرافات حتى جاء «**نيوتن**» ليكسب الكون طابعه المنظم الدقيق. ومع القرن الثامن عشر ظهرت فلسفة «**كانط**» أكبر معبر عن روح التنوير داعية الإنسان إلى الإفادة من عقله دون مساعدة من الآخرين.

أصبح الرشد بعد «**كانط**» هو إفادة الإنسان من عقله واللارشد هو عجز الإنسان عن الإفادة من عقله.

وأنهى بذلك «**كانط**» عصر الوصاة.

وأصبح الإنسان راشداً.



الأرض تدور تحت أقدام الفاتيكان

وبدأ بذلك تخلص الإنسان من السيطرة اللاهوتية والغيبية، وهذا التخلص نفسه هو بداية طريق الحرية، فيأتى روسو ليمجد الطبيعة الإنسانية الخيرة غير الشريرة، ويتهم العلاقات الاجتماعية نفسها بإفسادها ويقدم العقد الاجتماعى، ثم يأتى مونتسكيو بفكرة فصل السلطات وبذلك يصبح الإنسان الحر الراشد يعيش فى مجتمع منظم يضمن له سعادته من خلال تحالف بين الأفراد والطوائف والدولة وليس قائماً على خضوعهم لها.

وبذلك تلاشى تدريجيًا تأثير الكنيسة على الفرد مع مولد المجتمع الجديد بما يحتويه من قيم تمجده وتحترم حرياته وتصونها.

وسرعان ما تحرر الإنسان من أغلال عصور الظلام وتعلم كيف يأخذ مكانه بين المخلوقات وجاءت المخترعات الحديثة لتثبت موقفه من الكون وتمده بأدوات الحضارة التى خففت من أعبائه الحياتية فانطلق يفكر فى إنسانيته ويعمق أبعادها.

وبفضل التعليم المدنى الذى ساد المجتمع، وصل الإنسان الغربى إلى درجة من السمو والرقى والمعرفة قارب فيها إدراك درجة «السوبرمان» التى بشّر بها «نيتشه».

أصبح إنسان اليوم متحكمًا فى مصيره، متخذاً لقراره فى حرية كاملة، متحملا لمسئولية اختياره، غير ناسٍ لدرس «كانط»:

للإنسان عدوان

العدو الأول هو القمع السياسى الذى يحرم الإنسان حرية التفكير.

العدو الثانى هو القمع الدينى الذى يزرع فى النفوس عقائد تثير الرعب.

والمصدر المشترك لهذين العدوين هو اللاعقلانية.

الكنيسة والمجتمع

كان من النتائج الطبيعية لانفصال الكنيسة عن الدولة، ثم تحرر الفرد من التفكير الدينى اللاعقلانى، وانتشار آليات المجتمع المدنى وعدم قدرة الكنيسة - خاصة الكاثوليكية - على متابعة تطورات المجتمع المتسارعة فى النصف الثانى من القرن العشرين، أن تجد الكنيسة نفسها محاصرة داخل جدرانها.

كما أدى إصرار الفاتيكان على مواقفه الصارمة ضد تنظيم الأسرة والإجهاض إلى استجداء عداء المرأة الأوروبية حتى أصبحت الكنيسة الكاثوليكية هدفاً مميزاً تهاجمه جمعيات وتنظيمات تحرير المرأة والجمعيات التقدمية.

وزادت الهوة بين تعاليم الكنيسة والتعليم المدنى الذى يتلقاه التلميذ فى المدرسة، فأفكار الكنيسة عن الحياة والموت، عن نشأة الحياة وما بعد الموت تثير سخرية أى طفل مراهق، وآراء الكنيسة عن الزواج والطلاق تدفع كثيرين إلى الابتعاد عنها مفضلين الزواج المدنى.

وتصلب الكنيسة فى الأمور الاجتماعية يثير سخط كثيرين ويجلب الغضب على الكنيسة دون طائل. ففى الوقت الذى يتزايد فيه الإلحاد وينفض المواطن العادى عن الكنيسة نجد أن الفاتيكان يصرّ على زواج الكاثوليكى من كاثوليكية وإلا...

فقبل عام ١٩٦٦ كان زواج الكاثوليكى من غير كاثوليكية لابد أن يتم داخل كنيسة كاثوليكية وبالطقوس الكاثوليكية.

دون ذلك يعتبر الزواج لاغيًا، ويصدر التحريم الكنسى ضد الكاثوليكى!!

هذا فضلا عن أخذ تعهد بضمان من الزوجين بضرورة تربية أبنائهما تربية كاثوليكية.

وبعد ١٩٦٦ أصبح هناك استثناء بإمكان مباركة زواج كاثوليكى من غير كاثوليكية تم فى معبد بروتستانتى (لاحظ كلمة معبد) . لكن دون موافقة مبدئية من الكنيسة الكاثوليكية لا يتم الاعتراف بهذا الزواج ولكن لا يصدر التحريم الكنسى ضد الزوج الكاثوليكى.

وكان يجب انتظار عام ١٩٧٠ حتى يتم وضع كل السلطات والموافقات والاستثناءات فى يد الأسقف المختص.

نتج عن هذا التعنت أن القلة الباقية من المؤمنين يعيشون إيمانهم بشكل مستقل بعيداً عن تعاليم الكنيسة وأوامرها، بعيداً عن المؤسسات الدينية وتبعيتها. وقد بدأ هذا التيار الأسقف «إيفان إيليش» وكان له تأثير كبير فى فرنسا.

وتأتى بالطبع المسألة الجنسية لتتعقد الأمور أكثر، فالجنس الذى يؤدى إلى خلق الحياة حسب تعاليم الكنيسة أصبح امتلاكه وفهمه وممارسته حقًا وحرية شخصية لا يتقبل الفرد الأوروبى أى تدخل فيها. فحين يعلن البابا عام ١٩٦٨ أن: «كل ممارسة جنسية يجب أن تعطى الفرصة للإنجاب وخلق الحياة» يكون بذلك قد وضع الكنيسة على بعد سنوات ضوئية من ثورة الشباب. وأفكارهم السائدة فى الوقت نفسه.

وهكذا كلما تخلت الكنيسة عن أفكارها التزمت وتقدمت فى خطوات بطيئة كالسلحفاة ظناً منها أنها تلاحق المجتمع، لا تتلقى سوى التعجب والسخرية من الجمهور ومن جراء ذلك تراجعت الأفكار الدينية فى المجتمع بمرور السنين.
فحسب الإحصائيات كان المؤمنون بالله عام ١٩٧١ ٧٥٪

فأصبحوا عام ١٩٧٢ ٧٣٪

وكان المؤمنون بألوهية المسيح

عام ١٩٦٧ ٥٧٪

وعام ١٩٧٥ ٣٩٪

كذلك كان عدد المؤمنين بالحياة الأبدية

عام ١٩٥٨ ٧٧٪

عام ١٩٧٢ ٦٠٪

أما الذين يعتقدون أن المسيح مازال حياً إلى اليوم

عام ١٩٧١ ٣٧٪

عام ١٩٧٥ ٣٥٪

هكذا تتراجع أفكار الكنيسة الدينية من عام لآخر لتحل محلها أفكار أخرى ذات طبيعة إنسانية بحتة.

الكنيسة والفقراء

من الشيء الطبيعي فى الديانة المسيحية أن تكون الكنيسة ملجأ للفقراء. فالمسيح كان يحب الفقراء ويعدهم بالجنة، ويكره الأغنياء ويحذرهم من صعوبة دخولهم الجنة.

لكن الشيء العجيب أن الفاتيكان والكنيسة الكاثوليكية عبر التاريخ كانا يميلان دائماً وأبداً إلى الأغنياء.

فتاريخ تحالف الكنيسة مع الملكية لضمان سيطرة الأخيرة على الشعب أدى إلى إثراء الكنيسة وتحولها إلى قوة اقتصادية قائمة بذاتها فى المجتمع.

والتاريخ ملىء بالثورات الشعبية التى يحاول فيها الشعب المطحون التخلص من الاثنين.

والفقر ظاهرة لازمت وجود الكنيسة منذ القرون الأولى لوجودها وكان خطاب الكنيسة الدائم هو محبة الفقراء ومحبة الله لهم مع الاحتفاظ بهم دائماً وأبداً فى حالة فقر مدقع وجهل مظلم.

قد نعجب بخطاب البابا **بول السادس** - انتخب عام ١٩٦٣ - الذى يطالب فيه بضرورة تحويل العلاقات الاقتصادية والاجتماعية السائدة فى المجتمع ويرفض التمسك بالأمر الواقع، كانت ثورة تبرر حتى لبعض المسيحيين استخدام القوة لتغيير الأمور، كما قد نعجب برسالته أمام الجمعية العامة للأمم المتحدة التى يدعو فيها الحكومات لعمل شيء للقضاء على ظاهرة الفقر واتهامه الأغنياء بالأنانية وإعاقة التنمية، ولابد أن نعجب حين يهاجم صناعة وتجارة السلاح ومعالجته لمشكلة التنمية معالجة كونية ودعوته لتوزيع خيرات الكرة الأرضية على جميع شعوبها.

ولابد أن نفرح حين يقول إن التنمية هى الاسم الجديد للسلام.

فلم يخل **الفاتيكان** أبداً من باباوات تقدميين إنسانيين.

ولم **الفاتيكان** أبداً من مداعبة خيال الفقراء.

لكن الواقع يكذب كل ذلك.

هذا الواقع نكتشفه مثلا إزاء موقف الفاتيكان من مؤتمر السكان الذى عقد أخيراً فى القاهرة.

فى هذا المؤتمر نستطيع تفهم موقف **الفاتيكان - متحالفاً مع الأزهر** - الرافض للعلاقات الجنسية الشاذة وعمليات الإجهاض وممارسة الجنس دون زواج، نستطيع تفهم كل ذلك... لكننا لا نستطيع تفهم موقفه من شنه حملة مقدسة ضد المؤتمر الذى عقد لإيجاد حلول جذرية لمشكلة تزايد السكان فى البلدان النامية والفقيرة، لا نستطيع فهم موقفه لأنه يتحكم فى مصير أكثر من مائتين وخمسين مليون نسمة يعيشون تحت خط الفقر فى أمريكا اللاتينية.

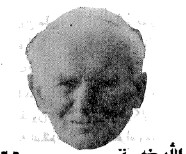
نعم... بيد **الفاتيكان** أن يغير مستقبل الملايين الذين يعيشون فى مدن عشوائية من الصفيح والكرتون، بيد **الفاتيكان** تعليم المرأة فى أمريكا اللاتينية كيف تتحكم فى نسلها حتى تتحكم كل أسرة فى حياتها وتصبح كل ولادة جديدة فرحة بدلا من أن تكون نقمة.

لكن الفاتيكان يصر دائما وأبداً على الاحتفاظ بالإنسان فى جهله وتخلفه وفقره، فدروس التاريخ قد علمته أن زيادة العلم تبعد الإنسان عن التدين، والابتعاد عن الفقر يبعد الإنسان عن الكنيسة، فمن الطبيعى أن يقود **الفاتيكان** حملته المقدسة مع كاردينالات أمريكا اللاتينية والمكسيك ضد المؤتمر، لا يهم أن يقتل الأطفال بالرصاص فى شوارع البرازيل كالكلاب، لا يهم أن تنتشر تجارة بيع الأطفال أو بيع أجزاء من أجسادهم.

وإلا.. أية فائدة فى الاحتفاظ بهذه الملايين فى جهلها وتخلفها؟!

فالفاتيكان - ألف نسمة، ألف ملياردير - بعيد جداً عن بؤس أمريكا اللاتينية والمكسيك، وهو فى حياته المرفهة يدرك جيداً أن خروج هذه المنطقة من خط الفقر والجهل ستفقده نصف زبائنه، فيستطيع إذن التشدق بالتنمية، وهو يعرف أن نسبة المواليد فى هذه المناطق تقضى على كل جهود التنمية وتدخل هذه البلاد فى دوامة الفقر والمرض والجهل التى لا خروج منها.

وبهذا تكتمل الدائرة برفض **الفاتيكان** للتقدم والحداثة وتمسكه بكل ما هو قديم وبعده عن مشاكل المجتمع، كل



الأرض تدور تحت أقدام الفاتيكان

ذلك يجعل المواطن الغربى يتساءل بجدية عن دور الكنيسة فى مجتمعه.

أما الآباء الذين يتركون الكنائس الفارغة ويخلعون الأزياء الكنسية المزينة، ويكفون عن التحدث بلغة غريبة لا يفهمها المواطن العادى، ويتركون ممارسة الطقوس والشعوذة والبرطمة بطلاسم عصور مضت ويهبطون إلى الشارع لمساعدة الفقراء والمحتاجين، لعلاج المرضى وإطعام المشردين.. هؤلاء الآباء يتمتعون بحب الشعب.

فإذا كانت الكنيسة الكاثوليكية لم تتغير...

ففكرة الدين نفسها قد تغيرت.

الكنيسة واللاهوت

لم تأت الاهتزازات والثورات والانقلابات من خارج الكنيسة فقط، بل كان داخلها أيضًا دائم الغليان، ومنذ **«لوثر»** وفكره، لم تكف الانقسامات داخل الكنيسة.

وتاريخ أوروبا فى معظمه هو تاريخ حروب دينية ومذابح بين الطوائف المسيحية المختلفة، فالإنجيل مغلقًا كان يوحد المسيحية، أما مفتوحاً فهو يقسمها ويشعل نار الفتنة بين شعوبها.

لكن هذه الشعوب التى وصلت لطريق الرشد لم تعد تقبل أن يفكر أحد بدلا منها، وأدى ترسيخ الثقافة العلمانية فى أوروبا إلى تأزم الوعى الكنسى، فلم يعد الغربى المؤمن يكتفى باللاهوت الكاثوليكى أو البروتستانتى أو الأرثوذكسى أو حتى الإنجيلى.

وكان لابد من لاهوت جديد لإنسان جيد.

فى أواخر الخمسينيات من القرن العشرين ظهرت حركة جديدة تسمى باللاهوت العلمانى من روادها **«توماس اليتزر»، «وليم هاملتون»، و«جبريل فاهانيان»**. وكان لظهور هذا اللاهوت الجديد سببان:

أولا: الثورة العلمية والتكنولوجية الطاغية.

ثانيًا: رفض العقل الغربى لأية عناصر خفية فى الوجود الإنسانى على النحو الذى تعرضه المسيحية التقليدية.

فالعقل الغربى المستنير لم يعد يكتفى بإبطال اللاتينية كلغة للصلاة، لم يعد يكتفى بتفهم الأسرار الكنسية وقراءة الإنجيل وتقربه بنفسه من الله، بل أصبح يطالب بإله يتفهم إنسانيته ويتقبل ضعفه.

وفى أوائل الستينيات بدأت ريح جديدة تهب على الكنيسة، فقد ظهر عدة لاهوتيين جدد لا يهتمون بتوحيد الكنيسة، بل بإيجاد طريقة أخرى للحياة على سطح الأرض.

فى عام ١٩٦٣ أصدر الأسقف الإنجيلى **«جون روبنسون»** أسقف وولش بإنجلترا كتابه الشهير **«لنكن أمناء مع الله»**. يعلن فيه ثورة جديدة سماها بالثورة العنيدة، طالب فيها بحذف اللغة الأسطورية الغيبية المسيطرة على المسيحية، ونادى بمفهوم جديد عن الله وحقيقة أفعاله.

وفى عام ١٩٦٥ أصدر **«هارفى كوكس»** الأمريكى كتابه **«المدينة العلمانية»**، ذهب فيه إلى أن العلمانية هى عملية تحررية تاريخية يتخلص فيها المجتمع من القبضة الدينية والرؤية الميتافيزيقية، وبناء على ذلك يفرق بين الإنسان العلمانى والإنسان قبل العلمانى.

وامتد التيار بعد ذلك فأتى لاهوتيون مثل **«التيزار»، «هاميلتون»، و«فان بيرن»**، فأخذوا فى الاعتبار نتائج العلمنة التى سادت المجتمع فذهبوا إلى أن الله قد تحرر من ألوهيته يوم ترك السماء ليعيش على أرضنا، **ويسوع المسيح** نفسه قد عاش بحرية هذا الفناء الإلهى. وبذلك أسسوا **«إنجيل موت الله»**.

وهكذا أدت أفكار **«روبنسون»** إلى تغير صورة الله فأصبح له كيان مستقل منفصل عن العالم وتلاشت الهوة بين الله والعالم وأصبحت العلاقة بين الإنسان والله علاقة غير دينية، وأصبح الله هو عمق الوجود أو بالأدق أساس الوجود رافضاً بذلك كل ما هو غيبى.

فاللاهوت لم يكن إذن محتاجًا **«لنيتشه»** ليعلن موت الله، بل أكد مجدداً أن الإنسان هو الذى يخلق الإله.

وغنى عن الذكر أن هذه التيارات اللاهوتية الجديدة أثارت قلق **الفاتيكان**، ففى عام ١٩٦٧ اتخذ المجمع المسكونى قراراً برفض **«لاهوت موت الله»**.

وبقى سؤال مازال يطرح نفسه:

أى مستقبل للكنيسة الكاثوليكية فى عالم اليوم؟

وبقى سؤال:

هل ستستطيع الكنيسة الاحتفاظ بقدمها ثابتة على الأرض.. دارت أم لم تدرْ؟! ■

المراجعات



اللوحة للفنانة سلوى عبد العزيز

الوهابية والمهدية

أنماط بديلة للتجديد الإسلامى

لقد قام الباحثون بتصنيف حركات الإحياء الإسلامى الكبرى وأعادوا تصنيفها، حتى إن كثيراً من روحها قد غاب عن الرؤية . وبينما أدى الاهتمام بالصحوة الإسلامية الراهنة إلى ظهور دراسات عديدة، هناك خطر أن يقود هذا الفيض من الدراسات إلى حجب وتشويه بعض الحقائق .

قـ إن الحركات الخاصة المرتبطة بمصطلحات الوهابية والمهدية، فى حد ذاتها مهمة فى إطار تطور الخبرة الإسلامية وتستحق كثيراً من التفكير والدراسة. ومن جانب آخر وأبعد مما سبق ذكره، تعكس الخبرات الوهابية والمهدية موضوعات أوسع داخل الجماعة الإسلامية، وهى الموضوعات التى تغفل فى خضم الاندفاع نحو وصف مظاهرة جرت مؤخراً فى عاصمة ما، أو آخر مناقشات ومداولات لجنة دستورية، أو تفاصيل ونتائج بعض الإنتخابات.

ومن الضرورى أثناء مناقشتنا ومقارنتنا للوهابية والمهدية، أن نؤسس إطاراً واقعياً للإحالة التحليلية. إن المعرفة المتوفرة لنا الآن تزودنا بخيارات عديدة، فيمكننا أن نتعامل معهما كحركات إحيائية، أو كاحتجاجات جماهيرية فى إطار تحولات طبقية، وماسبق محض أمثلة قليلة من احتمالات عديدة.

جــون .و. فـــول

أستاذ التاريخ الإسلامى، جامعة نيوهامشير- دورهام

ترجمة

صــلاح أبــو نــار

باحث ومترجم مصرى

ويضاف إلى ما سبق، يتعين علينا اختيار الإطار الظرفى للمقارنة، وهنا مرة أخرى نجد خيارات مختلفة، فمن الشائع والمألوف فى الوقت الراهن، أن ترى مثل تلك الحركات فى إطار «تأثير الغرب»، أو فى إطار مقاومة الحداثة، أو فى إطار المركز والمحيط فى نظام رأسمالى عالمى آخذ فى التكوّن.

وأى من تلك الخيارات يمكنه أن يزودنا ببعض الأفكار المتعمقة حول طبيعة تلك الحركات. إلا أنه يبدو لى من النافع أن نبدأ من رؤية الوهابية والمهدية فى إطار رؤيتهما لأنفسهما، أى فى إطار كونهما حركات إسلامية. وهناك توصيفات عديدة يمكنها أن تفيدنا فى مسار تحليلنا، ولكن لا يمكن الوصول إلى نتائج صحيحة إذا ما غمرت الفكرة السابقة فى مياه مقولات أخرى.

ولسنا فى حاجة للاتفاق مع كل ما قاله **على شريعتى**، لكى ندرك أهمية اقتراحه التالى. من أجل دراسة التاريخ الإسلامى يجب البدء من الخبرة الإسلامية ذاتها بدلا من الانطلاق من أى نماذج أخرى. وفى هذا الصدد يقترح **على شريعتى** ما يلى: هناك منهجان رئيسيان للمعرفة الصحيحة بالإسلام، بدقة ووفقاً لأسس علم المناهج المعاصر، **أولهما**: دراسة القرآن بوصفه خلاصة وافية تعبر عن مكونات الإسلام الفكرية والتشريعية والعلمية. **وثانيهما**: دراسة التاريخ الإسلامى بوصفه الحصيلة الإجمالية للتطورات التى مر بها الإسلام من بداية البعثة النبوية حتى وقتنا الراهن»(١).

هذان البعدان هما اللذان آمل فى استخدامهما كأساس لإطار تحليلى لدراسة الوهابية والمهدية. ويمكن للصورة الواسعة تماماً التى يقترحها **على شريعتى**، أن تستخدم فى تطوير عدة عناصر لإطار تحليلى. لكنى هنا سأقتصر

الصادق المهدى



على عنصرين. إذا نظرنا إلى القرآن بوصفه خلاصة ومصدر الأفكار الإسلامية، سوف نتذكر أننا فى حاجة لدراسة علاقة الإنسان ـ الرسالة فى الإسلام. حينئذ ثانياً ـ فى دراسة تطور الجماعة الإسلامية منذ زمن الرسول، يتضح وجود بعد مهم إضافى موضوعه كيف تطورت علاقة الإنسان ـ الرسالة، فى إطار جهود التجديد الإسلامى المتواصلة.

- ١ -

يزودنا القرآن بأساس لسيسولوجيا علاقة الإنسان ـ الرسالة، وفى هذا الصدد يوجد عنصران مهمان، **أولهما** وجود الرسالة وطبيعتها، **وثانيهما** دور الإنسان فى تطبيقها. يميز الوحى القرآنى بوضوح بين محتوى الرسالة والوسيلة الإنسانية التى تقدم من خلالها. الوحى هو كلمة الله، وتعبير عن إرادة الله للإنسان، وهو حضور إلهى، وقوة ظهرت ـ وذلك كما جاء فى القرآن ـ فى صيغ مختلفة، لسلسلة طويلة من الأنبياء والرسل. ولكن بينما كان يمكن للصيغ أن تتغير، ظل المحتوى كما هو: كلمة الله الدائمة والأبدية، ويقدّم القرآن هذه الفكرة عبر صيغ مختلفة، فعلى سبيل المثال فى الحديث عن العلاقة بين اليهودية والمسيحية ورسالة الإسلام، جاء فى الآية السادسة من سورة الصف: «**وإذ قال عيسى بن مريم يا بنى إسرائيل إنى رسول الله إليكم مصدقاً لما بين يدىّ من التوراة ومبشراً برسول من بعدى اسمه أحمد**»(٢).

وما يميّز حضور كلمة الله فى القرآن، هو تمثيله للخبرة التى فى إطارها اكتملت رسالة الوحى الإلهى. وكما يقدر مفكر إسلامى حديث: «نجد السمة المميزة للقرآن كنص دينى مقدس فى تلك الحقيقة المؤكدة، وهى كونه يؤكد ويستكمل العملية الكلية للوحى الإلهى، التى جاءت من الله من أجل هداية الجنس البشرى»(٣). وإذا نظرنا إلى علاقة ما سبق بالإطار التحليلى الذى نسعى لتأسيسه، سنجد أن القرآن يشدد على وجود رسالة مستمرة وثابتة ذات مصدر إلهى، اتخذت شكلها النهائى المكتمل فى القرآن نفسه، وتزودنا تلك الفكرة بالعنصر الأول لسيسولوجيا علاقة الإنسان ـ الرسالة فى الإسلام.

ويتمثل العنصر الثانى فى دور الإنسان فى العلاقة مع الرسالة الموجودة أبدا. وفى هذا الصدد يزودنا القرآن بتعريف واضح لتلك العلاقة. يمثل الرجال المختارون الأداة التى من خلالها تطرح الرسالة على الجنس البشرى، ويؤدى هؤلاء البشر الدور الخاص بالأنبياء والرسل، رغم أنهم أنفسهم لا يشكلون جزءاً من الرسالة، ويمكن للرسل أن يكونوا رجالا موهوبين بشكل خاص واستثنائى، لكنهم رغم ذلك يظلون محض أدوات نقل إنسانية. فعلى سبيل المثال جاء فى القرآن: **«وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل، أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم»** [آل عمران، ١٤٤]. وهى الفكرة نفسها التى عبر عنها أبو بكر بوضوح فى كلمته الشهيرة التى قالها بعد أن وصله نبأ وفاة النبى: **«أيها الناس من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات. ومن كان يعبد الله فإن الله حى لا يموت»**(٤).

ورغم الدور الثانوى الواضح للإنسان فى هذا الإطار، فينبغى لنا أيضاً أن نلاحظ ضرورة هذا الدور. فالقرآن ليس تقديماً لمفاهيم مجردة عن الكون والوجود، والصحيح أنه كما جاء فى سورة البقرة **«هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان»**(١٨٥). وبهذا المعنى فإن القرآن هو «وثيقة استهدفت الإنسان مباشرة».(٥) والوحى فى القرآن تجسيد وطرح للمخطط الذى أعده الله للحياة الإنسانية الصحيحة، وبالتالى فإن مركز التوجيه والهداية هو الإنسانية، وأداة نقل الرسالة هى إنسان.

وهكذا فإن العنصر الثانى فى علاقة الإنسان ـ الرسالة هو الرسول. وتعمل الرسالة والرسول معاً فى إطار الوحى القرآنى. وتأسيساً على تلك النتيجة، فإن الإطار التحليلى المنطلق من منظور



الوهابية والمهدية

إسلامى، لابد له أن يحتوى على عنصرى الرسالة الدائمة والوكيل الإنسانى المندمج فى عملية تقديم الرسالة للإنسانية.

وتحتوى الخبرة القرآنية على نقطة تحول مهمة فى العلاقة بين الإنسان والرسالة فمن واقع أن القرآن قد نظر إليه كاكتمال لعملية الوحى الإلهى، وتبعا لموقع الرسول كخاتم للأنبياء، فإن العهد الطويل الأول لعلاقة الإنسان ـ الرسالة قد وصل مع الخبرة القرآنية إلى نهايته. ونجد هذا المعنى لدى الأستاذ أ. **بروهى** إذ يكتب «مع الإسلام وصل عصر الوحى الجديد إلى نهايته، وبدأ عصر تحقيق مبادئ الدين ... وبعد أن جاء نبى الإسلام للبشرية، فإن الحاجة إلى استمرار عملية التبليغ الإلهى ذاتها قد وصلت إلى نهايتها»(٦).

ولكن رغم نهاية عصر الأنبياء، لا يزال للبشر دورهم المهم والحاسم فى تطبيق الرسالة. وكما هو الأمر فى عصر الأنبياء فإن الأفراد والجماعات مدعوون لتحقيق مبادئ العقيدة الدينية. إن الإطار الأساسى المكون من عنصرين، الرسالة الثابتة والأداة الإنسانية، يظل كما هو. إلا أن شكل كل عنصر يتغير على نحو ما، تبعاً للتسجيل الدائم للوحى الذى قُبل كتسجيل دقيق مكتمل الدقة. ووجود القرآن كتحقق عينى متاح للوحى، قد غير من طبيعة طرح الرسالة للإنسانية. فالوكيل الإنسانى لم يعد مطالباً أن يكون رسولا، وأضحى الآن الفرد الذى يدعو البشر للرسالة الموجودة فعلا فى القرآن.

والحاصل أن إطاراً تحليلياً يقوم على أسس إسلامية لدراسة الحركات الإسلامية مثل الوهابية والمهدية، ينبغى له أن يتضمن فحصاً لهذين العنصرين الأساسيين: دور الرسالة الدائمة وطبيعة الوكيل الإنسانى فى طرحها وتقديمها للمجتمع.

-٢-

وكما اقترحنا فيما سبق، فإن البعد الثانى الذى ينبغى تضمينه فى إطار التحليل، إلى جوار عامل الإنسان ـ الرسالة، هو بعد التجديد الدائم فى إطار الجماعة الإسلامية. تزودنا الجماعة الإسلامية الأولى التى ظهرت وتكونت خلال حياة النبىّ والصحابة، بالنموذج المثالى من أجل تطبيق الوحى الإسلامى. ومع ذلك وحتى من وجهة نظر مؤمن لاشك فى صدق إيمانه مثل **سيد قطب**، فإن «عصر التفوق والامتياز هذا كان قصير الأجل بالفعل»(٧). وكما شرح الكاتب نفسه فإن هذا العصر «لا يمثل التاريخ الإسلامى كله، بل منارة مضيئة هادية بناها الله لكى يتمكن الإنسان من الارتفاع إليها محاولا تحقيقها، ولكى يجدد آماله فى الوصول لتلك الذروة السامية... والواقع أن هذا العصر لم يكن نتيجة لمعجزة غير قابلة للتكرار، والأصح أنه ثمرة ممارسات الجماعة الإسلامية الأولى؛ ومن هنا يمكن تحققه مرة أخرى وقتما يقدر لتلك الممارسات أن تتحقق من جديد»(٨).

وفى العصر الذى أعقب وفاة الرسول، استمر وجود مركب عنصرى الرسالة

والوكيل الإنسانى، ولكنه الآن يوجد فى الإطار السابق الذى وصفه سيد قطب. فهناك نموذج للجماعة الإسلامية قد تحقق فى الماضى، والبشر ملتزمون بالجهاد والعمل من أجل تكرار إنجازاته. وهذا الجهاد يتمثل فى تاريخ حركة التجديد داخل الجماعة الإسلامية.

وفى امتداد مثير للاهتمام لعلاقة الإنسان - الرسالة فى العصر النبوى، نجد أن عملية التجديد لم تكن ببساطة تطوراً مجرداً، أو تدخلا من الله فى شئون البشر «دونما توسط الوكيل الإنسانى، التجديد هو نشاط المجدد. والطبيعة الشخصية والإنسانية لعملية التجديد، يعبّر عنها بوضوح فى الحديث النبوى الشهير عن المجددين، الذى جاء فيه «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها».(٩) لقد دار نقاش طويل حول معنى الحديث، ولكن أبا الأعلى المودودى أوجز مضمونه الواضح بقوله «يؤكد النبى ببساطة، وبما يعبر عن إرادة الله، أنه لن يخلو قرن فى حياة المسلمين من هؤلاء الأفراد، الذين سيهبون فى وجه الجهل محاولين تطهير الإسلام مما لحق به من انحرافات وبدع، ويفرضون النظام الإسلامى فى صيغته وتعاليمه الأصلية».(١٠). وفى هذا الإطار: «على الرغم أن المجدد ليس نبياً، إلا أنه من الناحية الروحانية يقترب كثيرا من النبوة. ولكن الحقيقة الأساسية المميزة للمجدد عن النبى، تتواجد فى كون النبى قد حددت رسالته من قبل الله، وهو يعى جيدا وضعه الإنسانى هذا إبان تلقيه الوحى».(١١). فى كلمات أخرى يمكن القول إن المجدد يؤدى دور الوكيل الإنسانى فى العلاقة مع الرسالة الدائمة، والذى كان يؤديه الأنبياء فى عصر «الوحى الجديد».

وفى هذا البُعد الثانى للإطار التحليلى، يصبح لدينا عناصر إضافية مقترحة للدراسة. فى بُعد التجديد نعود مرة أخرى إلى دور الرسالة الدائمة وطبيعة الوكيل الإنسانى. وتضيف عملية التجديد عنصر الأوضاع الاجتماعية المتواجدة وكيفية مقارنتها مع مواصفات النموذج المثالى. وهذا يتضمن ملاحظة ورصد كيف يحدد المجدد النموذج المثالى، وكيف يحدد دوره الخاص فى إنجاز أهداف التجديد. وفى هذا الإطار تتواجد عدة تمييزات نقدية توصل إليها كتاب عديدون مسلمون وغير مسلمين.

فى الخبرة التاريخية للجماعة الإسلامية، اتخذ التجديد أشكالا مختلفة. وأحد أطر التمييز بين تلك الأشكال نجده فى البعد التحليلى لعلاقة الرسالة - الإنسان، فيمكن للتجديد أن يكون أقوى توجها من قبل الرسالة، أو أقوى توجها من قبل الإنسان. ومن الواضح أن هذا يتضمن تشديدا على أحد العنصرين وليس الفصل بينهما، من واقع أن رسالة دون وكيل إنسانى أو وكيل إنسانى لله دونما رسالة، هو أمر لا يتسق مع طبيعة الخيارات الإسلامية. ويمكن لهذا أن يزودنا بأداة للتحليل الطيفى من أجل دراسة عملية التجديد الإسلامى، يتكون طرفاها من توجه إسلامى نصى يخفف من دور الوكيل الإنسانى من جهة، ثم فى نزعة إصلاحية موجهة من قبل القائد يمارس فيها الوكيل الإنسانى دوراً مركزياً من جهة أخرى. وقد يظهر لنا فيما بعد بوضوح، كيف أن هذا سيمنحنا أداة نافعة فى التحليل المقارن للوهابية والمهدية.

لقد أدرك عدد كبير من العلماء تلك الفروق وبطرق مختلفة وعلى سبيل المثال فإن أبا الأعلى المودودى فى مناقشته لتاريخ التجديد الإسلامى، يميز بين المجددين الذين ظهروا فى مسار التاريخ والمهدى الذى سوف يؤسس «الخلافة على مثال النبوة»(١٢). وهو يقيد بعناية تعريفه الشخصى لطبيعة وقوى المهدى، ولكنه يدرك أن المهدى بالنسبة لكثير من المسلمين يمثل ذلك الشخص الهادى المرشد والمعصوم الذى سيأتى فى نهاية العصر الراهن للتاريخ الإنسانى. وبهذا الشكل يمثل المهدى - على الأقل بالنسبة لهؤلاء المؤمنين - تجديداً موجهاً من قبَل القائد، يلعب فيه الوكيل الإنسانى دوراً مركزياً بشكل مطلق. وبالتناقض مع هذا النموذج يقف المجددون التاريخيون. فهم إحيائيون مخلصون، لكنهم محدودو القدرة قابلون للخطأ، ويأتى التوجه صوب تجديد الرسالة ليحجب أى دور شخصى يلعبه المجدد نفسه.

وفى نمط تحليل مختلف تماماً، تحدث الأستاذ مونتجومرى وات عن نمطين لمواجهة التغيرات ودفع الممارسة الاجتماعية لكى تصبح أكثر اتفاقاً مع الرسالة الدينية، فكتب: «فى زمن التغير والاضطراب والأزمة، يتجه البشر فى بحثهم عن الخلاص إلى هذا الجزء من خبرتهم التاريخية الذى ثبت أنه أكثر أصولية وإشباعاً... وبعض البشر يعتقدون أن الخلاص [أو تحقيق غاية عليا من الحياة] يوجد فى اتباع قائد وهب خواص فوق إنسانيته... والبعض الآخر لا يبحثون عن قائد، ولكن عن جماعة تمتلك خواص كاريزماتية»(١٣). وفى إطار دراستنا، فإن الأكثر أهمية فى تلك الخواص الكاريزماتية للجماعة، هو امتلاك رسالة ثابتة والانتماء الصارم لها. وفى القرن الأول الهجرى، نجد أمثلة بارزة لهذين النمطين، فى الجماعات الشيعية [التى تشدد على أهمية شخص القائد] وجماعات الخوارج. ويجب ملاحظة أنه على الأقل فيما يتعلق بتصورهم الذاتى لأنفسهم، رأت تلك الجماعات نفسها كجماعات ممارسة لمهام تخليص المجتمع الإسلامى من الشوائب والانحرافات التى لحقت به، وفرض الإسلام فى صيغته وروحه

الأصلية، أى أنهم رأوا أنفسهم كممارسين لعملية التجديد.

وإذا نظرنا إلى مسيرة التاريخ الإسلامى يمكننا تتبع هذين النمطين من التجديد. وهما لا يظهران غالباً فى مثل تلك الصيغ الواضحة والصرفة والمتناقضة. ومن الواضح أن نمط التجديد الموجه من قبل الرسالة يتجنب القيادة ذات السمات الكاريزماتية، وكثيراً ما يرتبط بما يمكن دعوته بالتقاليد الحنبلية. وفى هذا الإطار يصبح دور الرسالة الثابتة، وحضورها المستمر داخل الجماعة الإسلامية، أمرا ذا أهمية حاسمة. إن القرآن، والسنة النبوية بدرجة أقل نسبياً، يزودان بمقياس دائم وثابت يمكن بواسطته الحكم على الأوضاع الاجتماعية والممارسات الدينية القائمة، وبهذا الأسلوب يصبح دور الرسالة نفسه ثورياً إلى حد بعيد، مادام المجتمع المثالى لم يتحقق بعد. إن العادات المتراكمة، والتسويات مع الأوضاع المحلية المختلفة، والتكيفات مع الظروف التاريخية المتغيرة، كل ذلك قد خلق داخل المجتمع الإسلامى تقاليداً دينية متنامية متفق عليها عرفيا. ويمكن لنمط التجديد الموجه من قبل الرسالة، أن يتحدى تلك التقاليد، وقد فعل ذلك بالفعل. وبينما كثيراً ما كان هذا التحدى محدوداً، ظهرت فى بعض الفترات حركات تطرح تحدياً راديكالياً للواقع الموجود، انطلاقاً من الدعوة لتعاليم القرآن والسنة. وتأثير ذلك قد وصف بوضوح من قبل **فظلور رحمن**، حينما كتب «إن تقديم تكيفات من حين لآخر، فى مواجهة تقاليد متراكمة وفى ضوء تحدى جزئين لها، هو شىء ولكن مساءلة تلك التقاليد على ضوء رسالتها الدينية الأصلية هو شىء آخر تماماً، وذلك من واقع أنه يستدعى المطالبة بتحويل شامل للوضع الراهن



الوهابية والمهدية

والاتجاهات المرتبطة به، وهى مسألة مؤلمة إلى أبعد حد»(١٤).

ومن الضرورى أن يحتوى النقد المقدم من جانب تجديد موجه من قبل الرسالة على مضامين سياسية. إلا أن الفعل السياسى المؤثر يتطلب نوعاً من القيادة أكثر فعالية، الأمر الذى يقود مثل تلك الحركات فى اتجاه المزيد من التشديد على دور الوكيل الإنسانى، وهو ما يعنى تحرك التشديد فى الحركة صوب اتجاه أكثر «مهدوية». وكنتيجة لذلك، نجد أن نمط التجديد الموجه من قبل الرسالة قد أنتج ثلاثة أنماط مختلفة من الحركات، تتمايز وفقا لكيفية معالجة مسائل القيادة والقضايا السياسية، فى إطار النمط الأول يحاول المجددون أن يظلوا بمعزل عن النشاط السياسى المباشر، أو يحجموا عن التوجيه السياسى لمنظمات نشطة يقودونها بأنفسهم. وفى هذا الصدد يمكن النظر إلى خبرة **أحمد بن حنبل وابن تيمية** كخبرة نمطية. ويظهر النمط الثانى للحركة عندما يقوم المعلم والداعية المجدد بالاشتراك فى قوات قائد أكثر توجهاً صوب السياسة، وفى هذا النمط نجد أن الرسالة والقيادة السياسية، مكونان منفصلان نسبياً وغير مندمجين فى دور قيادى واحد، وتزودنا العلاقة بين **عبد الله بن ياسين** والقادة العسكريين فى مراحل حركة المرابطين المبكرة، والعلاقة بين **بن تومرت وعبد المؤمن** فى إطار حركة الموحدين، بأمثلة جيدة فى هذا الصدد. وإن كان أفضل النماذج التى نعرفها، نجده فى علاقة **ابن عبد الوهاب وابن سعود** فى الحركة الوهابية ذاتها. وفى النمط الثالث، يعتمد وعلى نحو متكرر هذا البناء المتوازن للقيادة على وجود شخصيات بعينها، وإذ يختفى أى منها من المشهد السياسى، يتحول التوازن فى اتجاه جديد أقوى توجهاً من قبل الإنسان، فيه يظهر قائد واحد يقوم بدور الإمام والأمير معاً. ولقد كان هذا هو الوضع مع ظهور **ابن تاشوفين** فى صفوف المرابطين، ويمكن أن نجده منعكسا فى اتخاذ **ابن تومرت** للقب المهدى. إلا أن تبنى لقب المهدى لا يعنى بالضرورة، قبول وممارسة دور تحويل الرسالة المتضمن فى مفهوم تأسيس «خلافة تتبع مثال النبوة». وفى هذا الصدد لاحظ الأستاذ **هويكنز**: «لقد نظر **ابن تومرت** لنفسه بشكل أولى كمصلح دينى. وليس مؤكدا أنه قد ارتدى عباءة المهدى وأضحى رئيساً لدولة جنينية فى تمرد معلن ضد السلطة. ولم يطور لنفسه أى طموحات دنيوية، أبعد مما هو ضرورى لدعم طموحاته وأهدافه الدينية. وكمسلم كان من الطبيعى أن يرسم فروقاً حاسمة بين ما هو دينى وما هو علمانى. والواقع أنه كان أصولياً راغباً فى إعادة تأسيس ما اعتقد أنه يمثل العقيدة فى نقائها الأصلى، عبر الرجوع إلى القرآن والسنة.»(١٥).

ويمكن أخذ الوصف السابق كنموذج أصلى أوبدئى لخليط العناصر الموجودة فى نمط التجديد الموجه من قبل الرسالة، وعلاقته بمسائل القيادة والحركة الاجتماعية السياسية المؤثرة.

إن الأنماط الفرعية الثلاثة للتجديد الموجه من قبل الرسالة، قد وضعتنا جيداً بموازاة طيف أنماط التجديد. فكلما تزايد وتعاظم الاعتراف بالسمات الشخصية الكاريزماتية للمجدد ازداد شبهاً وقرباً من نموذج المهدى. وعلى الطرف الآخر لطيف التجديد، نجد هؤلاء الذين يتمتع دورهم الشخصى بأهمية قصوى فى الحركة، تصل لدرجة أن كلماتهم تحل محل - أو أن الأمر يظهر وكأنه كذلك أمام الآخرين - الرسالة الأصلية الثابتة ذاتها. يدشن المهدى الحقيقى بداية عهد ثالث جديد فى مسيرة التاريخ. تمثل العهد الأول فى عصر النبوة وهبوط الوحى، والثانى فى عصر تطبيق الوحى مكتمل التكوين فى المجتمع الإنسانى [عصر القرآن والتجديد]، أما العصر الثالث فهو عصر المهدى نفسه. فى هذا العصر ستعيد العناية الإلهية مرة أخرى دورها الفعال المباشر فى التاريخ الإنسانى وذلك عبر توسط وكالة المهدى.

إذا نظرنا إلى الطرف الآخر لطيف التجديد، أى إلى التجديد الموجه من قبل الإنسان، سنجد جدلا دائما حول طبيعة رسالة القائد ودوره. فى بعض الأوقات، يزعم القائد بوضوح أنه يدشن بداية العصر الجديد، وفى هذا الموقف يتخطى حدود طيف التجديد فى معناه الإسلامى الطبيعى والمعتاد. وتلك هى حالة حركة الباب فى إيران القرن التاسع عشر، وعلى الأخص فى مرحلة تطورها صوب البهائية. إلا أنه يظهر فى أغلب الأحوال خلاف جوهرى، موضوعه إذا كان المجدد أعاد تأكيد معانى الرسالة الثابتة، أو أنه حل محلها رسالة أخرى جديدة، وفيما يتعلق بالقرن الماضى، نجد هذا النمط من الجدال يدور حول الحركة الأحمدية فى الهند. ولكن حتى تلك الحركات التى ينظر إليها الآن كنماذج أولية لإسلام نموذجى صارم، مثل «الإخوان المسلمون» فى مصر، كثيراً ما اتهمت - على الأخص فى مراحلها الأولى - بمحاولة خلق «إسلام جديد» وهجر الخطوط الأساسية للرسالة الإسلامية الثابتة. والواقع أن التمييز بين «الإحياء» و«الابتداع»، هو تمييز مرهف وحساس يعتمد غالباً على وجهة نظر المراقب. وكثيراً ما نجد أن القائد، أو الحركة، الذى اتهم بالابتداع غير المقبول، من قبل المؤسسة الدينية ومؤيدى الوضع الراهن القائم على الإجماع، سوف يدرك فيما بعد كمؤيد ومدعم مخلص للرسالة الثابتة وكمجدد شرعى، قام بنفسه بمعارضة تلك الابتداعات غير المقبولة لوضع راهن تقليدى يقوم على المساومة والتوفيق.

وهكذا انطلاقا من دراسة الخبرة الإسلامية ذاتها، تظهر إمكانية تطوير إطار تحليلى لمناقشة عملية التجديد. فالوهابية والمهدية حركات يمكن رؤيتها فى إطارها الخاص، ويمكن مقارنتها عبر مصطلحات لا تفصلها عن تقاليدها الحقيقية. وهذا على درجة كبيرة من الأهمية، إذا كان هدفنا فهم استمرار وتوقعات تبنى البديل الإسلامى. ذلك أننا إذا نظرنا إلى تلك الحركات وحللناها عبر مصطلحات تستخدم معايير غير إسلامية، سوف نخاطر بالعجز عن فهمها. وأيضا سنخاطر باستخلاص نتائجنا من الإطار التحليلى نفسه وليس عبر الخبرة التاريخية ذاتها. فعلى سبيل المثال، إذا كان إطارنا التحليلى يقوم على نموذج تطورى للدين، ينظر إلى العلمانية كجزء ضرورى من عملية النمو الناجح فى العالم الحديث، فإن أى حركة تسعى لإحياء العقيدة الدينية هى - بالتعريف - محكوم عليها بالفشل. ومثل هذا النموذج التحليلى العلمانى يتبنى افتراضا مضمونة أنه على المدى التاريخى الطويل، تنعدم توقعات تبنى أى بديل دينى. وعبر هذا الأسلوب فإن النتائج التى نصل إليها، تستخلص عبر تعريفات النموذج التحليلى وليس على أساس تحليل الحالات الواقعية.

- ٣ -

على أساس الإطار السابق لعلاقة الإنسان - الرسالة وعملية التجديد، تظهر قضايا مختلفة حول توقعات البديل الإسلامى فى العالم المعاصر. إن نموذجى الوهابية والمهدية يزودانا بحالات واقعية لدراسة مثل تلك القضايا.

تزودنا الوهابية والمهدية بحالات نموذجية تقريباً لنمطى التجديد. تمثل الوهابية نموذجاً واضحاً لنمط حركة موجهة من قبل الرسالة، لا تلعب فيها شخصية القائد دوراً كبيراً. وعلى نقيض ذلك نجد المهدية، فهى تشدد إلى أبعد مدى على الطبيعة الكاريزماتية للقيادة التجديدية، والدور الخاص للقائد فى عملية التجديد الدينى. وهذا التمييز يمتلك مضامين مهمة بالنسبة للخبرات المتناقضة للحركتين فى التاريخ الحديث.

بدأ مؤسسو الحركتين حياتهما كعالمين يشغلهما فساد أوضاع الحياة الإسلامية فى مجتمعهما. ويعملان فى البداية كأفراد يدعون الناس من حولهما، لأن يخضعوا سلوكهم وحياتهم لتعاليم القرآن والسنة. وبينما كان لكليهما بعض التأثير على من حولهما، نجدهما فى المرحلة الأولى من نشاطهما الدينى لم يحققا تأثيراً واسعاً على مجتمعهما. لقد أجبر ابن عبدالوهاب على الرحيل من مكان لآخر، تحت تأثير معارضة مؤسسات السلطة المحلية لتعاليمه المتشددة، وعلى نحو مشابه دخل محمد أحمد فى صراع مع أستاذه الكبير، ثم طرده الشيخ من جماعته. لقد انتهت المرحلة الأولى من حياتهما بحوادث درامية، حددت طبيعة التطورات التالية لحركتهما. فى الحالتين معا أدت تلك الحوادث، إلى خلق حركة أكبر تنظيماً من الناحية الشكلية، قدر لها أن تمارس

تأثيراً حقيقياً داخل وطنهما.

جاءت الواقعة الحاسمة فى رسالة ابن عبد الوهاب عندما انتقل إلى الدرعية فى نجد. فهناك تمكن من اكتساب دعم أميرها محمد بن سعود لجهوده التجديدية. ويذكر عبد الله الصالح العثيمين أن «الشيخ محمد بن عبد الوهاب والأمير محمد بن سعود قد اتفقا على أنهما معا سيعملان من أجل قضية الدعوة وطرحها عبر كل وسيلة ممكنة»(١٦). وفى هذا الاتفاق أصبح الأمير قائداًسياسياً و الشيخ مرشدا دينيا لكننا لا نجد فى هذا الاتفاق ولا فى تعاليم الشيخ ابن عبدالوهاب، أى دعاوى كاريزماتية خاصة تدور حول الشيخ ودوره. ظلت الحركة الوهابية بثبات فى إطار نمط جهود التجديد الموجهة من قبل الرسالة.

وفى السودان سلكت حركة محمد أحمد مساراً مختلفاً. فبعد أن اكتسب شهرة لتقواه وصرامته الدينية، تحرك فى اتجاه إعلان مهديته، حتى أعلنها نهائياً عام ١٨٨١. لقد قاده انشغاله بحالة المجتمع الإسلامى فى السودان، إلى قناعة بقرب حلول زمن المهدى المنتظر. وفى قناعته هذه كان يشارك فى اعتقاد عام، أخذ فى النمو بين قطاع واسع من الناس فى السودان الشمالى فى تلك الفترة. وبعد دراسة الكتابات التى تناولت فكرة المهدى، وإعلان بعض أتباعه قناعتهم أنه المهدى المنتظر، توصل محمد أحمد إلى نتيجة مضمونها أن رسالته هى رسالة المهدى(١٧).

إن الطابع الخاص لقيادة محمد أحمد واضح البروز فى تعاليم المهدية السودانية. فهناك أفكار حول غاية الخلافة التى تتبع مثال النبوة، فى تلك الأحلام التى تروى ويستشهد بها فى معرض إضفاء الشرعية على رسالة محمد أحمد.



الوهابية والمهدية

فهو يذكر على سبيل المثال أن النبى عليه السلام قد عينه شخصياً فى منصب الخلافة(١٨). وفى هذا الموقف، قيل إن النبىّ أيضا قال إن محمد أحمد «خلق من نور السحب الداخلية لقلبى»(١٩). وبهذا الشكل، فإن شخص المهدى نفسه يرتبط بالرسالة ذاتها، وهو ما يزودنا بعرض واضح لحركة تجديد موجهة من قبل الإنسان.

لقد شرحت تلك التطورات الحاسمة فى مسار الوهابية وحركة محمد أحمد بطرق وأساليب مختلفة. ومن المؤكد أن الظروف المحلية كان لها دورها المهم. فالتوقعات الخلاصية [الميسيانية] غالباً كانت قوية، فى مناطق أطراف وتخوم الجماعة الدينية الإسلامية الواسعة كما هو حال السودان، بينما كانت أقل قوة وحضوراً فى التاريخ المتأخر للجزيرة العربية، حيث كان الإسلام كرسالة وتقاليد قد تأسس واستقر على نحو وثيق. ومن جهة ثانية، من الصحيح أيضاً أن المؤسسين جاءا من أنماط للتنظيمات الإسلامية مختلفة نسبياً، وكان لهذا بدوره تأثيره فى تكوين الشكل الذى اتخذته حركة كل منهما.

نشأ ابن عبد الوهاب وسط عائلة من العلماء عميقة التأثر بالتراث الحنبلى. وداخل هذا التراث كانت الحماسة الكاريزماتية، تعامل من قبَل قادته الكبار بتحفظ، وبتحالفه مع أمير بدلا من اضطلاعه بنفسه بدور القيادة المباشرة، تمكن ابن عبد الوهاب من أن يعكس نمط ابن حنبل وابن تيمية وغيرهما من الشخصيات الكبرى فى المدرسة الحنبلية.

وبالتناقض مع ما سبق تدرب محمد أحمد داخل الطريقة الصوفية السمانية. ورغم أن تلك الطريقة كان لها جذورها، فى صوفية القرن الثامن عشر الجديدة الأكثر أصولية، فقد كانت لا تزال تشدد بقوة على الخصائص الكاريزماتية والقوة الروحية للقائد الفرد المقدس. وهكذا، رغم أن محمد أحمد شدد بقوة على أهمية الولاء الصارم للرسالة الثابتة، فإنه سيصبح أكثر ميلا نحو تبنى لغة التقاليد الصوفية ذات الطابع المشخص.

وتبعا لما سبق ذكره، نجد أنه رغم وحدة الهدف التجديدى للوهابية والمهدية، ورغم وحدة دعوة القائدين لتحقيق هذا التجديد، اختلف شكل الدعوة فى كل منهما. فى دعوة ابن عبدالوهاب الموجهة من قبل الرسالة، كانت الدعوة ببساطة هى العودة إلى القرآن والسنة. لقد كانت دعوة لنموذج الرسالة الثابتة. بينما كان محمد أحمد يدعو بشكل مباشر إلى الولاء للمهدى بوصفه قائد الجهود من أجل استعادة نقاء العقيدة.

وتزودنا تلك الأصول المتناقضة ببعض الاقتراحات لفهم التواريخ التالية للحركتين. فرغم هزيمتهما العسكرية، وتدمير الدولتين اللتين أسستهما، فقد استمرا فى الوجود وعرفا محاولات إحيائية تالية، وكان لهما تأثير دائم خارج

حدود وطنيهما الأصليين، وعبر هذا التاريخ والتأثير الذى احتواه، استمرت التناقضات مرئيةً حاضرةً، متبعة، إلى حد ما الأنماط التى أسستها الخبرات الأولية.

لقد خلق التركيز الوهابى على الرسالة نمطاً من الأصولية، يتسم بالطابع العلمى نسبياً وأحياناً بنزوع فقهى يميل للصرامة والنصوصية، وبينما يمكن للدعوة إلى قاعدة تحكيم القرآن والسنة، أن تشكل خطرا على النظام المستقر فى مجتمع تقليدى، فإنها لا تقود بالضرورة إلى خلق اندفاعية ثورية عامة. وهكذا عندما قدر للمصائر السياسية للحركة أن تبعث فى القرن العشرين، كان ذلك من عمل الأمير **عبد العزيز بن سعود** وليس من عمل علماء الوهابية. لقد سارع هؤلاء العلماء بالحركة نحو دعم الأمير، فى إعادة تأسيس تحالف الشيخ ـ الأمير بوصفه أساس الدولة، ولكن تلك الحماسة الدينية، كانت تدعيما للدولة بدلا من أن تكون حماسة ثورية. وعندما قدر للحماسة الدينية الوهابية أن تنتهج وجهة سياسية أكثر مباشرة، كما هو الحال فى تمرد تنظيم الإخوان العسكرى الوهابى أواخر عشرينيات القرن الراهن، سارع الأمير والعالم معا بقمع تلك الإتجاهات. ومن جهة أخرى، يتعين ملاحظة أن التجديد الأعمق توجها من قبل الرسالة والأكثر تمسكا بالأسس الفقهية، يواجه عادة مخاطر خلق تبرير لنمط آخر لحركة تجديدية أميل للنزعة الخلاصية. والواقع أن الأصولية فى الإطار الإسلامى تتسم بالثورية، وإذا لم يخلق التجديد الموجه من قبل الرسالة نظاماً إسلامياً واضحاً، فسوف يفتح هذا الباب أمام تحدٍ جديد قادم من مصدر تجديدى، أقوى توجهاً من قبل الفرد وبالتالى أميل للنزعة الخلاصية [الميسيانية].

وإذا عدنا إلى المهدية سنجد أن مشاكلها من جوانب مختلفة تتشابه مع ما سبق. فالتأكيد المتحمس للرؤية الخلاصية، يمكنه أن يدفع التوقعات الشعبية إلى مستوى عالٍ تماما. والولاء لمهدية أكثر اعتدالا، والتى تؤكد على الطاعة الصارمة للقرآن والسنة، يمكنه أن يفسح الطريق. وذلك إذا حدث وتراجع الزخم الأولى لسبب من الأسباب. أمام ظهور حركات أكثر تطرفاً. وعلى الجانب الآخر يمكن أن تدان المهدية من جانب فريق من المسلمين، بهجر حدود العقيدة صوب ابتداع غير مقبول وشخصى.

لقد واجهت المهدية فى السودان كل تلك المشاكل. فهى أيقظت الآمال الخلاصية داخل كثير من البشر، الذين لم تشبعهم التطهرية «الأرثوذكسية»، إلى حد ما لمحمد **أحمد** وخلال الأعوام الأولى، التى دارت فيها الحروب ضد غير المؤمنين، كان يمكن التحكم فى مسار غالبية تلك الطاقة. ومع ذلك فإن قدرة المعلمين الدينيين على إثارة المعارضة فى إطار الحماسة الدينية المتزايدة، كان يمكن رؤيتها وإدراكها فورا بعد موت **محمد أحمد**. فى الأعوام الأولى لحكم خليفته، وهو الخليفة **عبد الله**، شهدت دارفور تمرداً قاده **أبو جميزة** وهو مدرس دينى محلى، لم تتم السيطرة عليه إلا بصعوبة شديدة.

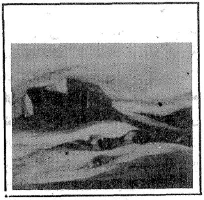
وبعد أن تمكنت القوات البريطانية ـ المصرية من فتح وإخضاع الدولة المهدية عام ١٨٩٨، تراجعت إلى درجة كبيرة قدرة قادة الاتجاه الرئيسى للمهدية على التحكم فى هذا الحماس. ومع ذلك من المفيد أن نلاحظ أن هزيمة المهدية الأصلية، لم ينتج عنه القضاء على التوجهات الخلاصية المتحمسة داخل السودان. وعلى العكس من ذلك، ولفترة زمنية، أخذت تلك الحماسة شكلا شخصانياً أقوى مما سبق، وذلك مع ظهور تلك الحركات المهدية التى لم يكن لديها الإصرار نفسه السابق على الولاء للقرآن والسنة، فلقد منحت تلك الحركات اهتماما متزايداً لفكرة بداية «العصر الجديد». ورغم أن هؤلاء المجاهدين كانوا قلة، فإنهم على مدار الربع الأول من القرن العشرين، شنوا كل عام تمردات محدودة النطاق إلى حد ما. ولقد تخطت تلك الحركات حدود التجديد الإسلامى، صوب رؤية ألفية تؤمن بحلول العصر الألفى الذى فيه سيملك المسيح الأرض، وكما يذكر أحد الباحثين: «كان المصدر الرئيسى لإلهام وقوة تلك التمردات، هو العقيدة الإسلامية حول النبى عيسى. إذ كان من المعتقدين المسلمين عامة أن المهدى سوف يظهر، لكى يملأ العالم عدلا ونوراً بعد أن ملئ ظلماً وجوراً. ولكن رسالته سيعرقلها مؤقتا ظهور المسيخ الدجال، ولكن سرعان ما يظهر النبىّ عيسى لكى يضمن بقاء المهدية المجيدة»(٢٠). ولقد نتج عن تلك الروح ظهور كثير من المطالبين بدور النبى عيسى.

وفى إطار ما سبق ذكره، نجدأن أحد مخاطر نمط التجديد المهدوى قد ظهرت بوضوح. فالتشديد المتراجع على الرسالة الثابتة، يخلق موقفاً نجد فيه أن جهود التجديد يمكن أن تتحول إلى جهد أخروى، يسعى إلى تحقيق العصر الجديد ونهاية التاريخ: إن التماسك المؤثر للحركة يتزايد هنا اعتماده، بالمقارنة بأغلب جهود التجديد، على مقدرات القادة وقدرتهم على الإقناع. ودونما ذلك تتجه الحركات صوب الانقسام، وتظهر كحشد من الجماعات الصغيرة الطائفية المتحمسة. وداخل السودان خلال فترة أوائل القرن العشرين، شكل ما سبق التحدى الأولى الذى واجهه الاتجاه الرئيسى فى القيادة المهدية، هذا التحدى الذى تمكنت المهدية من مواجهته، من

خلال ظهور قائد بالغ الكفاءة هو السيد **عبد الرحمن المهدى**. تمكن **عبد الرحمن المهدى** من التحكم التدريجى فى العواطف المهدية، وحولها إلى قوة أكثر مركزية وقابلية للتحكم. وعمل على معارضة الجماعات الثورية الصغيرة المتعددة، وعند نهاية الثلاثينيات كان قد أعاد تأسيس الأنصار كتنظيم منضبط.

ومن جهة أخرى واجه الأنصار نمطاً آخر مختلفا من التحدى. فلقد لوحظ أن فى إطار حركات التجديد الموجهة من قبل الإنسان، غالبا ما تظهر منازعات حول إذا ما كان القائد فيما يطرحه قد تخطى الحدود الإسلامية الشرعية أم لم يفعل ذلك. ومثل تلك الحركات يمكن لغالبية المسلمين أن ينظروا إليها، كحركات دينية طائفية منحرفة عن أصول العقيدة الدينية، وتقف بالتالى خارج نطاق الجماعة الإسلامية الحقيقية، ولقد واجهت المهدية فى السودان هذا النمط من المعارضة، والذى تزايد مع انتشار التعليم الحديث وما نتج عنه من تراجع مصداقية أحلام ورؤى المهدى لدى كثير من السودانيين.

ومن هنا كان التحدى الثانى هو العمل على تجنب التحول إلى جماعة طائفية منعزلة، وإعادة بناء الثقة فى المهدية داخل السودان، بوصفها قوة إسلامية أصيلة وحقيقية. وهو ما نجحت المهدية فى مواجهته. وكانت الوسيلة الكبرى فى إنجاز هذه المهمة، هى القيادة المستنيرة للأنصار. وفى كلمات أخرى، واجهت المهدية السودانية التحدى، من خلال الحفاظ على نمط التجديد الموجه من قبل الإنسان، ولكن مع تجنب الصعوبات والمشاكل الناتجة عن التطرف فى طرح إدعاءات القادة. وهكذا فإن أهمية الرسالة الثابتة، قد أعيد تأكيدها عن قناعة فى إطار الحركة التى قادها السيد **عبدالرحمن المهدى**.



الوهابية والمهدية

ومن زاوية أخرى نجد أن إحدى مزايا التجديد الموجه من قبل الإنسان، تظهر فى توفيره لدرجة عالية من المرونة فى التكيف مع احتياجات البيئة الخاصة. ويمكن رؤية ذلك واضحا فى تاريخ الأنصار فى القرن العشرين. فعلى سبيل المثال، عندما ظهرت القومية كقوة ملهمة ومهمة فى السودان، كان فى مقدورالسيد **عبد الرحمن المهدى** أن يوحد بين الإسلام المهدوى الحقيقى ومبادئ القومية. وفى هذا الصدد يمكن ملاحظة وصف أهداف عصبة الأنصار الشبان، والذى طرحه السيد **عبدالرحمن المهدى**، فهى لا تستهدف فقط «تقوية الروح الإسلامية بين الشباب»، ولكنها أيضاً تشارك فى الدفاع عن الوطن ضد التأثيرات الأجنبية. إن الدفاع عن الإسلام والدفاع عن السودان قد اتحدا معاً، وفى هذا الإطار كان على عصبة الأنصار الشبان أن تلعب دوراً من أجل «حماية الوطن من تغلغل الاتجاهات الاقتصادية المادية، والاتجاهات الأخلاقية والسياسية»، كما تعمل أيضاً من أجل «الدفاع عن الإسلام والسودان»(٢١). وفيما بعد، وبعد أن حقق السودان استقلاله، اضطلعت المهدية بدور الدفاع عن الديمقراطية البرلمانية(٢٢).

وفى فترة قريبة للغاية، وتحت قيادة السيد **صادق المهدى**، شاركت المهدية فى ظهور اتجاه أيديولوجى أكثر راديكالية، ولكنه فى الوقت نفسه لا يزال يحافظ على هويته كاتجاه أيديولوجى إسلامى.

وفى وضعنا للوهابية كنقيض للمهدية، يصبح فى متناولنا نموذجان لنمطين حاسمين للحركة الإسلامية عرفتهما الجماعة الإسلامية، والقضية الأساسية بالنسبة لهما معا، هى قضية تحقيق هدف بناء مجتمع إسلامى حقيقى بروح تجديدية وفى إطار وحدة الهدف يظهر نمط تحقيق هذا الهدف، بوصفه العامل المسئول عن الاختلافات والفروق بينهما. إن دراسة الإطار الإسلامى تزودنا بطريقة لتحديد هوية تلك الأنماط التجديدية، مثل نمط التجديد الموجه من قبل الرسالة والآخر الموجه من قبل الإنسان. وكل من هذين النمطين له عناصر ضعفه كما له أيضاً جوانب قوته. فالتوجه من قبل الرسالة يمكنه أن يتحول إلى عقيدة رسمية تركز على التطبيق الصورى للشريعة، بينما النمط الآخر الموجه من قبل الإنسان يمكن أن ينتهى به المطاف إلى إدانته بفقدان رؤيته الجوانب المميزة للعقيدة الثابتة.

وينعكس النمطان فى مجموعة متباينة من الحركات الأخرى فى خبرة الشرق الأوسط الحديث. فيمكننا أن نرى هذا التناقض بمصطلحات أكثر علمانية بين الناصرية والبعثية، أو بين القيادة الفردية والقيادة الجماعية داخل مجموعة متباينة من الحركات الإسلامية وغير الإسلامية.

- ٤ -

فى دراسة توقعات مستقبل المهدية والوهابية، من الأسهل أن نفكر فى

مستقبل النمطين عن أن نفكر فى مستقبل حركات معينة. تقف الحركة الوهابية الآن فى قلب نظام المملكة العربية السعودية. وثروة السعودية الضخمة تمنح الحركة بروزا وشهرة، لكنها أيضا تخلق لها المشاكل. فبينما كان تطور السعودية فى بنى اقتصادية تحتية حديثة، ويرافق ذلك تطورات اجتماعية كبرى. تتكون الضغوط فى مواجهة نمط التجديد الوهابى. وبالنسبة للمسلمين فى كل مكان لا توجد أى مشكلة، سوى أن رسالة الإسلام الثابتة ينبغى لها أن تستمر. ومع ذلك فمن الممكن أن نتساءل إذا كان فى مقدور البنى السياسية، التى خلقها نمط التجديد الوهابى، أن تستمر دونما تكيفات مهمة. يتواجد قلب نمط التجديد الوهابى فى التشديد على الرسالة بدلا من القادة. ويفتح هذا الطريق أمام تحدى القيادة، وهو ما يمكن اعتباره جزءا مما حدث فى حادث الحرم المكى عام ١٩٧٩. إن بنية تحالف الشيخ - الأمير المؤسسة الآن برسوخ، تجعل من الصعب على القيادة السياسية أن تكون مرنة فى مواجهة الظروف المتغيرة، إلا إذا اقتنع العلماء أنفسهم بالعمل بالأسلوب السابق.

ورغم تلك المشكلة المحتملة يظل للخبرة السعودية تأثيرها الفعلى داخل العالم الإسلامى. كان لأفعال الملك **عبدالعزيز** تأثير على كثير من المسلمين فى النصف الأول من القرن العشرين، ولفترة من الزمان رأى كثيرون دولة خلفائه بوصفها دولة رجعية، ولكن الأمر تغير فى عقد السبعينيات حيث ظهرت السعودية، بوصفها المدعم والمؤيد المؤثر للتجديد عبر العالم الإسلامى. وأحد الأمثلة البارزة فى هذا المجال نجده فى دور السعودية فى منظمة المؤتمر الإسلامى. ومن المحتمل أن بعض هذا التأثير المتجدد على الأقل، يرتبط بالنمط السعودى للتجديد الذى يشدد على الرسالة بدلا من القائد. والواقع أن تجديداً أعمق تأثراً بشخص القائد، يمكن أن يدرك كمهدد لدور القادة القوميين الموجودين حالياً، الذين من المحتمل أن يتخوفوا من عزلهم مباشرة أو من التأثير على شعوبهم من قبل شخص ما من خارج البلاد. وتأسيساً على ما سبق يمكن القول إن الاتجاهات المتناقضة لكثير من القادة المسلمين، تجاه **فيصل** أو **خالد** حاكمى السعودية، أو الرئيس الليبى **معمر القذافى**، تعكس بشكل ما التخوف السابق ذكره، وعلى أى حال فمن الواضح أن التجديد الموجه من قبل الرسالة بصفة عامة، قد أصبح قوة مهمة داخل العالم الإسلامى. وإلى المدى الذى سوف تستمر فيه السعودية فى تجسيد النموذج الأصلى لمثال التجديد كما جسدته الحركة الوهابية، فسوف تستمر كقوة مؤثرة.

وإذا نظرنا مرة أخرى إلى المهدية، سنجد أن حركة المهدى استمرت كقوة مهمة فى السودان. ورغم هزيمة الأنصار عسكريا على يد نظام **النميرى** عام ١٩٧٠، فإن المتحدث الرئيسى باسم القضية المهدية، وهو السيد **الصادق المهدى**، ظل محافظاً على مكانته السياسية. وفى إطار «الصحوة» الإسلامية الحديثة، لعب **الصادق المهدى** دوراً ثقافياً وسياسياً. فقدم إعادة تفسير لمعنى المهدية، مصاغاً فى مصطلحات إسلامية تنتمى بوضوح للاتجاه السائد فى الفكر الإسلامى(٢٣). وطرح مساهمات مهمة فى النقاش الراهن حول طبيعة الدولة الإسلامية(٢٤). وفى قيامه بما سبق ساهم فى إعادة تعريف المهدية بشكل واضح، كحركة تجديد إسلامى تعى وتسلم بأهمية بعد الرسالة الثابت فى عملية التجديد. إن مستقبل تلك الحركة المهدية الخاصة، يرتبط بالتالى بالدور المباشر للسودان ومساهماته فى المناقشات الحيوية الراهنة الدائرة حول مستقبل الإسلام عامة. لقد عانت الحركة من الهزيمة على أيدى القوى الإمبريالية، ثم قمعتها النظم الثورية وتحديات العلمانيين. وإلى المدى الذى تستطيع فيه أن تحافظ على حيويتها الراهنة، فسوف تظل قوة داخل العالم الإسلامى الحديث.

وبوجه عام يمكن القول إن المهدية كنمط عام للتجديد تستمر أيضاً كقوة مهمة. فعلى وجه التخصيص، فى فترات المصاعب والقمع، أو فى فترات الأزمات أو فشل الأنماط الإسلامية الأخرى، نلاحظ أن نمط التجديد ذا الرؤية الخلاصية يمثل النمط الأوسع شعبية، ولفترة من الزمان ظن كثير، أن المهدية رؤية نهاية التاريخ والتدخل الإلهى المباشر فى العالم، قد ولى زمانها لغير رجعة، إلى أن جاءت بيانات قادة حركة مكة ١٩٧٩، وتصريحات **شكرى مصطفى** أثناء محاكمته(٢٥)، لكى تظهر أن هذا النمط من المهدية لا يزال حياً. وخلف تلك المهدية المميزة هناك طيف واسع للحركات شبه المهدية فى العالم الحديث والمعاصر.

وهناك كثير من حركات التجديد المشددة على دور القائد، والداعية للأمل فى تأسيس نظام جديد وعادل للعالم، لقد لوحظ أن تلك الروح المهدية، هى المحرك لكثير من الدعم الشعبى، حتى هذا المتجه صوب الحركات الأكثر علمانية(٢٦). إلا إن مثل تلك المهدية قد عرفت تغيرات فى السنوات الأخيرة.

فى الماضى وعندما كان يستشهد بالمهدية، كحركة تمنح المكون الرئيسى للدعم الشعبى لحركات مثل الحركة القومية العلمانية، كان التحليل يفترض أن الجماهير فى تكوينها العقلى كانت تقليدية بشكل أساسى أو غير حديثة. وإلى المدى الذى كانت فيه تلك الجماهير يجرى تحديثها، يفترض أنها ستصبح أقل



الوهابيـــة والمهـــدية

مـهـدوية سواء فى أسلوبهـا أو توجـهـهـا. ولكن من الواضح أن خـبـرات الـعـالم الإسلامى الحديثة، تشير إلى أن حركات التجديد الموجهة من قبل الإنسان، وهى حركات إسلامية وليست علمانية، تتجه لممارسة دور متزايد ومهم، إن الثورة الإيرانية لم تأخذ شكلا إسلامياً، لأن تلك هى الطريقـة الوحـيـدة التى يمكن من خلالها تعبئـة الجماهيـر المتخلفة. والصحيح أنها اتخـذت هذا الشكل لأن الإسلام كان قوة سياسية معبئة وقوة فكرية معبرة عن هدف ومعنى، وذلك سواء لدى الإيرانيين التقليديين أو لدى أقرانهم من المحدثين. إن التجديد الموجه من قـبل الإنسان وذا التوجـه الإسـلامى الحقيقى، قد انبثق وتكون كقوة حديثة، ولم يرتبط بما اصطلح على وصـــفــه بالقطاعات التقليدية الإسلامية. وأحد رواد عملية تحديث الحركات التجديدية الموجهة من قبل الإنسان، هى الحركة المهدية التى تشير تطوراتها إلى تطورات مماثلة فى مناطق أخرى من العالم.

وخـتـاماً أقـتـرح أن دراسـة الوهابيـة والمهدية تزودنا بنمطين للتجديد. يمثلان جزءا من التراث الإسلامى، لكنهما أيضا يمثلان نمطين مختلفين نسبياً لتطبيق هذا التـراث على الأوضـاع الخـاصـة بكل عصر. والدرس المستفاد من هذا هو أنه بينما هناك رسالة ثابتة حاضـرة فى القرآن، هناك فى المقابل أدوات متـباينة لتقديم تلك الرسالة للبشر. وبهذا الشكل بينما يمكن الحديث عن بديل إسلامى بمفـاهيم الرسالة، يمكن عند تبنى هذا البديل الحديث أيضا عن خيارات مختلفة فيما يتعلق بالنمط والأسلوب. ■

الهوامش:

المقال مأخوذ عن:

John O. Voll, Wahhabism and Mahdism: Alternative Styles of Islamic Renewals", in: Arab Studies Quarterly, Volume 4, Nos 1& 2: Spring 1982, pp. 110-126.

(1) Ali Shari'ati, On the Sociology of Islam, trans. Hamid ALgar, (Berkeley: Mizan Press), p. 62.

(٢) لقد اعتمدنا فى بحثنا على الترجمة التالية:
The Koran Interpreted, trans. A. I. Arberry (New York: MacMillan, 1955).

(3) ALlahbukhsh K. Brohi,' The Qur'an and Its Impact on Human History", in: Islam/: Its meaning and Message, ed. Khurshid Ahmad (London: ISlamic Council of Europe, 1976), p. 83.

(4) Fakir Sayed Waheed-ud-deis, The Benefactor, [chicago: Kazi Publications], 1977P, p. 92.

(5) Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an , [Minneapolis: Bibliotheca balmica, 1980], p. I

(6) A. K. Brohi, Op. Cit, pp. 86-87.

(7) Sayyid Qutb, This Relaigion of Islam, [gary, Indiand: International Islamic Federation of Student Organization, n.d.], p. 38.

(8) Ibid.

(9) S. Abul A'la Maududi, A short History of the Revivalist Movement in Islam, Trans. Al-Ash'ari [Lahore, Islamic Publications Limited, 1976], P. 33.

(10) Ibid., p. 34.

(11) Ibid., p. 36.

(12) Ibid., p. 43.

(13) W. Montgomery Watt, Islamic Philosophy and theology,[Edenburgh: University Press, 1962], p.5.

(14) Fazlur Rahman, "Islam: Challenges and Opportunities", In: Islam: Past Influence and Pressent Challenge, ed. Alford T. Welch and Pierre Cachia, (Edinburg: University Press, 1979), P. 317.

(15) J.F.P. Hopkins, "Ibn Tumart", in: The Encyclopedia of Islam, New Edition, Volume: 3, p. 959.

(١٦) عبد الله الصالح العثيمين، الشيخ محمد ابن عـبـد الوهاب: حـيـاته وفكره، الرياض: دار العلوم، د.ت، ص ص ٦١-٦٢.

(١٧) نعوم شقير، تاريخ السودان القديم والحديث وجغرافيته، القاهرة، بدون بيانات النشر، ١٩٠٣، الجزء الثالث، ص ص ١١٩ - ١٢١.

(١٨) منشورات سيدنا الإمام المهدى، الخرطوم، حكومـة السودان، الأرشـيـفـات المركـزية، ١٩٦٣ - ١٩٦٤، الجزء الأول، ص ١١.

(١٩) المرجع السابق، ص ١٢.

(20) Hassan Ahmed Ibrahim, "Mahdist Risings Against The Condominium Government in the Sudan, 1900. 1927", The International Journal of Afraican Historical Studies, 12: 440.

(٢١) الصـادق المهـدى، جـهـاد فى سـبـيل الاستقلال، الخرطوم، المطبعة الحكومية، د.ت، ص ص ٥١ - ٥٢.

(٢٢) انظر الوثائق والشروح التى قدمها الصادق المهـدى فى كـتـابه: جـهـاد فى سـبـيل الاستقلال، مرجع سابق.

(٢٣) الصـادق المهـدى، يسألونك عن المهـدية، بيروت دار القادابة، ١٩٧٥.

(٢٤) انظر على سبيل المثال:
Sadiq al-Mehdi, "The Concept of a Islamic State", in: The Challenge of Islam, ed. Altof Gauhr, [London: The Islamic Council of Europe, 1978], pp. 114-133.

(٢٥) انظر التقرير الذى قدمتـه: المنار، السنة الأولى، العدد الثامن، ١٧ ديسمبر: ١٩٧٧.

(٢٦) انظر على سبيل المثال:
H.A. R. Gibb, Modern Trends in Islam, [Chicago: University of Chicago Press, 1947], pp. 118-120.



نحــــــو نظرية جــغــرافيــة للتــــخطيط

عمــر الفــاروق

قد حين يتساءل الجغرافيون عن «دور الجغرافية والخرائط في خدمة المجتمع».. فإن هذا السؤال لايصدر من فراغ، كما ربما يعكس أزمة ما.. إن جاز التعبير، خاصة مع تكراره - ضمن صيغ شتى - عن الهوية والأهمية والنفعية.. وغير ذلك من التساؤلات، هذه التي لا تتردد في علوم مثل الطب أو الهندسة أو البيداجوجيا والاقتصاد.. على سبيل المثال، فهل مازالت الجغرافية تبحث عن دورها؟، أم أنها تسعى نحو تدعيم هذا الدور؟ وأيا ماكانت الإجابة.. فثمة أزمة يتضمنها السؤالان، قد تكون وراء عدم تحديد دورها حتى الآن (السؤال الأول)، أو فيما قد يكون معيقا لتدعيم هذا الدور (السؤال الثاني)، وتطمح هذه الورقة إلى مناقشة السؤالين.. وإلى تقديم الإطار العام لما قد يكون مفيدا في تحديد دورها وتدعيمه في آن..

•

أولا: البحث عن دور (أزمة الهوية والنفعية):

لايهدف التحليل التالي إلى تبين ظواهر الأزمة - حالة وجودها - وتحديد أسبابها فحسب، وإنما أيضاً إلى تهيئة الأساس لما يدعم دور الجغرافية في خدمة المجتمع، مستنداً في ذلك إلى قاعدتين ثابتتين.. تقوم عليهما كافة العلوم.. وهما:

*الجوهر النفعي لكل العلوم.

*النفعية مقياس جدارة العلم.

فما هي الأسباب (الاحتمالات) التي يمكن أن تكون وراء بحث الجغرافية عن دور؟

- الاحتمال الأول: افتقار الجغرافية للخاصية النفعية أصلا.
- الاحتمال الثاني: التطور الخاطئ في موضوع العلم ومنهجه.
- الاحتمال الثالث: عيوب في البناء النظري العام للعلم.
- الاحتمال الرابع: ضعف أساليب العلم في تحقيق موضوعاته.
- الاحتمال الخامس: صعوبة تكييف نتائج العلم للتطبيق (انخفاض الفاعلية).

وبالنسبة للاحتمال الأول (.. افتقار الجغرافية للخاصية النفعية أصلا..).. فإن القاعدة الأولى (الجوهر النفعي) تنفيه، فلم يكن للجغرافية أن تنفصل بمادتها ومنهجها دون أن تثبت نفعيتها أولا..

ورغم أن تسميتها تدل على أن المكان هو موضوعها Science of the place إلا أنها لم تشارك غيرها من العلوم الأصولية Systematic Sciences اقتسام عناصره، واختصت بدراستها مجتمعة.. فاعلة متفاعلة.. بكل ما ينجم عن ذلك من علاقات، ثم جمعت بين المكان والإنسان في منظومة واحدة.. أخضعتها للنظرة الشاملة ذاتها التي تميزت بها بين العلوم، موظفة من نتائج العلوم الأصولية - الطبيعية والإنسانية - للكشف عن شخصيات الأماكن (الأقاليم)، وإذا كانت

ليس هناك مايشغل المتخصصين في علم من العلوم.. مثل توجيه علمهم بحيث يكون نافعا للناس، وربما تتحدد جدارة العلوم.. بمقدار ما تحققه في هذا الاتجاه، وإذا كانت العلوم الطبيعية قد سبقت إلى ذلك.. فتجلت الأجدى والأنفع، فإنها قد دفعت العلوم الانسانية أيضا - بدرجات - إلى الاتجاه ذاته، سواء فيما وضعته من نظريات أو قننته من فروض، أو ماحاولته من أساليب خاصة للتجريب، أو ماجسدته من نتائج نفعية في شتى المجالات.

نفعية هذه العلوم تتجلى في استثمار نتائجها مباشرة لصالح المجتمع والفرد.. فقد تحددت نفعية الجغرافية في:

* الكشف عن العلاقات بين عناصر المنظومة (وهي تفوق مجموع هذه العناصر.. بما لايقاس).
* تحديد الأقاليم الطبيعية الكبرى والصغرى.. بمستوياتها البسيطة والمركّبة.
* تقديم المركّب الطبيعي/ البشري.. كأساس لاغنى عنه للتخطيط.

فلماذا إذن لم تترجم هذه الطبيعة النفعية إلى مايناسبها من برامج قابلة للتطبيق ولم تقف الجغرافية - حائرة بما في جعبتها من ثمار النظرة الشاملة - في مؤخرة الصفوف؟ وإلى أي احتمال آخر ترى هذا الموقف يعود؟

*

يحدد الاحتمال الثاني (.. التطور الخاطئ في موضوع العلم ومنهجه..) ماحدث في أمرين متتابعين.. هما: تفريع الموضوع تبدد النظرة الشاملة.. وبالتالي تمزق وحدة المنظور، وكانت البداية مع انقسام العلوم إلى طبيعية وبشرية، ثم توالت الانقسامات.. ولاتزال، وأسرف الجغرافيون.. وأصبح مجرد إضافة كلمة «جغرافية» إلى أي عنوان.. كافيا ليتولد فرع جديد، حتى تجاوز عددها العشرين، وأمسى من الأمثال السائرة (.. أن الجغرافية هي مايكتبه الجغرافيون..)..، بما يعنيه من ميوعة الموضوع ومن تشكك المختصين - غير الجغرافيين - فيما يتناوله وينتهي إليه الجغرافيون، والأنكى من ذلك ما اقترن بالتفرع من اختلاف المصطلحات.. وهي لب العلوم، إلى الحد الذي لم يعد معه المختص في جغرافية المدن مثلا.. يدرك بالدقة اللازمة مايردده المختص في الجيومورفولوجي.. في كثير من الأحيان وتعمقت الهوة بين الفروع.. حتى أصبحت تخصصات تبدأ من الماجيستير، وأمعنت حتى صارت تبدأ من سنوات الدراسة الجامعية (الشعب والشهادات).. ومن ثم إلى مقررات الطلاب، وأصبح من أعسر الأمور معاودة مناقشة الموضوع، ومع ذلك يبقى السؤال.. خشنا غليظا ملحا.. هل هذا الاتجاه هو التطور الصحيح وهل أفضى إلى وضوح نفعيتها للناس والمختصين؟

وفي تصوري أن هذا التورط الفادح في التفريع.. إنما يعزى إلى مجموعة من الأسباب:

١- نمو العلوم الأصولية إلى حد لم يعد معه ممكنا للجغرافي.. أن يثابر في متابعتها وتجميع نتائجها.. وتوظيفها بعد إعادة معالجتها من منظوره الخاص.

٢- سهولة التفريع.. مع توجيه الفرع الجغرافي إلى مايناسبه من علم أصولي أو علمين، وتلقي نتائجها الجاهزة أولا بأول، مع مايلزم ذلك من بعض التطبيقات، وتحويلها إلى خرائط وأشكال، ثم تقديم بعض التوصيات في صفحة ختامية أو صفحتين.

نحو نظرية جغرافية للتخطيط

٣- بينما برزت العلوم الأصولية - كل فى ميدانه - بنفعية واضحة محددة النتائج ، فقد أحاط الغموض بما يقدمه الجغرافيون، وبدت نتائجهم - فى معظمها - غير طيعة عند التطبيق، ومع الاتجاه نحو استعارة نفعية العلوم الأصولية بعد مادتها، فقد تضاءلت جدارة العلم بالتدريج وبهتت هوية الفروع مع قناعتها بدور الوسيط.. وانقطاع صلتها بالجذور.

وإذا كان من السهل نسبياً تحديد الأسباب.. فليس الأمر كذلك بالنسبة لاقتراح العلاج، وربما يكون من الأفضل تأجيله إلى مابعد مناقشة بقية الاحتمالات.

*

تقتضى مناقشة الاحتمال **الثالث** (.. عيوب فى البناء النظرى العام..).. الاتفاق أولا على تعريفه، فمن شأن ذلك أن يحدد موضوعه وبناءه.. ومن ثم نفعيته فى مجاله، ورغم كثرة تعريفاته.. فإنها قد اتفقت على مجموعة من الأسس باعتبارها مقوماته.. وهى (المكان+ الإنسان+ ماينتج عن تفاعلهما من ظاهرات) وهو بناء شديد الضخامة.. حتى فى صورته البسيطة، ويستحيل على المتخصص أن يلم بمكوناته.. إلا كنوع من العموميات.. ولذا استقرت نفعيتها - فى الذهن العام - على مجرد التعرف على أسماء الأماكن والعواصم والأنهار والمواقع، مع مايتطلبه ذلك من قراءة الأطالس ورسم الخرائط..، ووضعت مقرراتها فى جميع المراحل - خاصة ماقبل الجامعية - بما يؤكد ذلك، وبقيت الجغرافية زمناً طويلا مقرراً للمعلومات العامة.. وتلقينها للطلاب.

وعند هذه النقطة.. واجهت الجغرافية - خاصة فى الجامعة - موقفاً عصيباً، واجهته بأسلوبين.. لايزالان موضع التساؤل حتى الآن، تمثل **أولهما** فى الاتجاه نحو التخصص فى واحد من مقوماتها الثلاثة، فاختصت الجغرافية الطبيعية بالمكان.. والبشرية بالإنسان.. وتمحورت الاقتصادية حول ماينتج عن تفاعلهما من ظاهرات، ومع التفرع على النحو السابق بيانه.. اتخذت من التغطية المعلوماتية بديلا عن نظرتها الشاملة المفروضة، ورغم استنادها إلى المكان+ الخريطة كقاعدة عامة إلا أنها عجزت بالضرورة عن إثبات نفعيتها الخاصة، وطرح السؤال.. هل هى مجدية فى حد ذاتها؟ أم أن الرجوع إلى العلوم الأصولية هو الأجدى بالضرورة؟

ونمثل الاتجاه **الثانى** فى محاولة تطوير العلم باختزال بنائه، مع المحافظة على جوهره... النظرة الشاملة - باعتبارها مصدر نفعيته ومبرر انفصاله، وأسفر ذلك عن مفهوم التباين المكانى Areal dif-ferentaitions بمستوياته الطبيعية والبشرية البسيطة والمركّبة، ورغم قدم المفهوم.. إلا أن معالجاته الحديثة قد أنعشت الجغرافية بقدر ما طورت الخرائط، وجدّد ذلك من مفهومى (الأقاليم + البيئة).. وقدمهما ثمرتين ناضجتين.. يمكن اعتصار النفعية منهما اعتصارا، وهدفين يمكن للجغرافية أن تنمو من خلالهما بكل جدارة، فالواقع أن العلوم الأصولية لم تكن تنتظر من الجغرافية سوى ذلك، ففى مقابل إمدادها بنتائجها موثقة ومجربةً معملياً ومقننةً.. فقد بقى على الجغرافية أن ترد دينها.. فى مركّبات من الأقاليم والبيئات.. لايهم كبيرة أم صغيرة.. فالأهم أن تكون مركّبة، وتجلت الجغرافية فى غاية الأصالة.. حين جمعت بين المفهومين تحت مصطلح «النظام المكانى spatial Organization بكل ماينطوى عليه المصطلح من فلسفة (النظام) ومن أساليب (رياضيات المكان) ومن أهداف (التخطيط الشامل)، ومع ذلك يظهر هذا الاتجاه معاقا (على الأقل فى مصر).. فلماذا؟ مرة ثانية.. أظن من الأوفق تأجيل الإجابة.. إلى مابعد تحليل الاحتمالات

*

يرتبط الاحتمال **الرابع** (.. ضعف أساليب العلم فى تحقيق موضوعاته..) بما سبق أيضا بيانه، فقد أدى تعوّد تلقى النتائج الجاهزة من العلوم الأصولية.. إلى إهمال الجغرافية تطوير أساليبها الخاصة.. بما يناسب أهدافه الأصيلة، وبقدر ماشحذت هذه العلوم من أساليبها (التجريبية والمعملية والرياضية)، بقدر مابقيت الجغرافية وصفية.. لغة وخرائط وجداول، ولم تقنن من دراساتها الميدانية.. فتراوحت مابين الزيارة العابرة والاجتهاد الشخصى.. ولم تقدم ماينبغى لها من استمارات الاستبيان الصلبة، ولم تتوجه بالقدر المنشود نحو بناء نماذجها المنهجية والموضوعية، ربما بصورة فادحة فى مصر.. بالقياس لما تحقق فى الخارج، وإذا كانت المعالجات الكمية قد فرضت أساليبها.. فقد بدت كرقع فى نسيج وصفى، مفتقدة - حتى فى نسبة من المؤلفات الأجنبية - إلى توظيفها عضوياً من بداية الموضوع لخاتمته، وإلى دمجها بالنظرة الشاملة.. وتكييفها بما يلبى أهدافها.. ويطوع من نتائجها بحيث تصبح تطبيقية فى النهاية، ورغم شيوع استخدام الحاسبات الآلية.. فقد استمرت البرامج الجغرافية فى معظمها تحليلية - شأن العلوم الأصولية -

بينما يجب أن تكون تركيبية اتساقاً مع أهدافه، وعولجت الصور الجوية والفضائية بأساليب الكارتوجرافيا الوصفية ذاتها.. فتبددت عند الحد الأدنى من الدلالة، ونادراً ما تتضمن مقررات تدريب الجغرافى تنمية مهاراته الميدانية والعملية.. أو الارتقاء بتصوراته النظرية والتطبيقية.. فعجز عن إثبات ذاته كمخطط إقليمى أو مهندس للبيئة، وبينما يجب أن تتضح النفعية من عنوان مايبحث أو يؤلف أو يقرر.. فقد بقيت عناوينها وصفية حتى فى الرسائل، ولم يجد الجغرافى.. كما لم يجد فيه غيره.. سوى أن يواصل دوره من متلق للمعلومات.. إلى ملقن لطلابه ورغم انتظار الساحة التخطيطية لدوره.. فإنه لم يبرز.. ومرة أخرى لماذا؟

*

يأتى الاحتمال الخامس (.. صعوبة تكييف نتائج العلم للتطبيق.. بما يعنى انخفاض الفاعلية..) تفصيليا بالقياس لما سبقه، وإن كان مكملا له ومرتبطا به أيضا، فإذا كان الاتجاه **الأول** من مواجهة العلم لعيوب بنية (التفريع) قد دفعت بفروعه إلى استعارة مادة العلوم الأصولية + أساليبها+ نفعيتها، فلم يؤد ذلك إلا إلى التشكك فى قيمة نتائجه وجدارته أصلا، أما الاتجاه **الثانى** (الإقليمية + البيئية + النظم المكانية)، فرغم صلاحية نتائجه كقاعدة للتخطيط الشامل، إلا أنها لم تقدم مايكفى من القوانين والفروض.. بما يقنع الآخرين باحتمالات نجاحها.. فضلا عن قابليتها للتنفيذ، وإذا كان بعض ماقدمته منها قد أصبح من أساسيات التخطيط الإقليمى والريفى والحضرى، بل وفى مجال استثمار الموارد وتنمية القوى البشرية أيضا، إلا أنها بقيت مبعثرة.. ولم تندمج فى نظرية نفعية متكاملة، تفرض نفسها بحيث تصبح لاغنى عنها.. فى حد ذاتها وبالنسبة لعلم التخطيط وغيره من العلوم.

ولعلها (النظرية التخطيطية) أهم ماتحتاجه الجغرافية للخروج من أزمتها ـ وقد ثبت وجودها ـ لكى تصبح علماً نافعاً للناس، ومن هنا هذه الورقة الأولية لتصورها فى إطارها العام، متضمنة بعض الإجابات عما سبق تأجيله من أسئلة.. قدر الامكان.

*

ثانيا: كيف تعود الجغرافية علما نفعيا؟

(.. نحو نظرية جغرافية للتخطيط..)

تهدف هذه المحاولة إلى الإسهام فيما يدور حول قيمة العلم ونفعيته وعن دوره فى خدمة المجتمع.. وكيفية تدعيم هذا الدور؛ مستندة إلى الضرورة القصوى «للنظرية» فى هذا الاتجاه.. وإلى «التخطيط» لتحقيق هذه الأهداف، وفيما يلى أهم ما تتضمنه المحاولة من بنود:

(أ) المسلمات.

(ب) الفروض والمجالات.

(ج) الوسائل والمقاييس.

*

(أ) المسلمات:

ربما يجدرمقدما الاتفاق على بعض المسلمات.. قبل الانطلاق لما بعدها، وتتمثل فى:

* النفعية خاصية أصيلة فى علم الجغرافية، تنبثق من منهجه التركيبى ونظرته الشاملة.

* يتحدد موضوع العلم فى البحث عن النظم المكانية بمستوياتها الطبيعية والحضارية والمركبة.

*تمثل رياضيات المكان أسلوب العلم الأساسى فى تحقيق فروضه.

* يربط العلم بين نفعية العلوم الأصولية.. والتخطيط الشامل للمكان.

*

(ب) الفروض والمجالات:

يستند تحديد مجالات نفعية العلم إلى مايلى من فروض:

١ـ يخضع توزيع الظاهرات الطبيعية والبشرية لنظام.. تحدده قوانين المكان

٢ـ يضبط الكشف عن النظام مجالات استثمار أو تنمية موارد المكان.

٣ـ يتفق تحقيق النفعية القصوى من المحافظة على توازن العلاقات داخل النظام المكانى.

٤ـ ضرورة المراجعة لمتابعة التغيرات.

وبالنسبة للفرض الأول (النظام).. فبقدر ثبات قوانينه واستمرارها بالنسبة للظاهرات الطبيعية.. باعتبار الأرض جزئية من منظومة كونية كبرى، بقدر استمرار سريانها بالنسبة للإنسان، وما ينتج عن تفاعله مع الأرض من ظاهرات حضارية، فما يبنى على نظام أو ينتج عنه.. هو بالضرورة نظامى أيضا، وإذا كانت الظاهرات الحضارية تظهر متنوعة.. بحكم تعدد الاختيارات الإنسانية، فلا يعنى ذلك (التنوع + الاختيار) أنها عشوائية أو بالصدفة، فهناك نظام وراء التنوع.. وكذلك أمام الاختيارات، وماتأخر الكشف عن قوانينه فى العلوم الإنسانية.. إلا لتعقد الظاهرات الحضارية بالقياس للطبيعية، وإذا كانت العلوم الطبيعية لاتزال تكتشف قوانينها.. وتضاعف من مجالات نفعيتها، فالفرصة أوسع للإنسانيات، وبالتالى الجغرافية باعتبارها حلقة الوصل بين الطبيعيات والإنسانيات.

وتبدأ علاقة الجغرافية بالنظام من كشفها عن الخطة الطبيعية (النظام الطبيعى) للمكان متنقلة منها إلى ماإصطلح على تسميته بالخطة العضوية للمكان، وتعنى نتائج تفاعل الإنسان فى المكان (زراعة، مدن، قرى..) دون تخطيط مسبق، وهو تفاعل ينتقل من ضرورة إلى ضرورة.. فى سياق حافل

نحو نظرية جغرافية للتخطيط

بالاستجابات، وهى كما تبدأ من النظام.. فإنها تنتهى أيضاً إلى تكوين نظام، وحين تتجلى ضرورة التخطيط المسبق.. فلابد من ارتباطه بالخطة العضوية الحضارية.. وبالخطة الطبيعية للمكان، وليس على الجغرافى - فى جميع المراحل - أن يكشف عن قوانين العناصر المكونة لهذه الخطط، فهذه مهمة العلوم الأصولية، وإنما عليه أن يقدم محصلتها التركيبية، ومنها تنبثق النفعية من طبيعة العلم.. ومن أهدافه الأساسية، ويمكن وضع هذه الفرضية فى الصياغة العملية التالية (تحديد الخطة الطبيعية + الخطة العضوية للمكان.. وظيفة جغرافية، وهى قاعدة التخطيط الشامل المسبق).

على أن نفعية الجغرافية لن تقتصر على تقديم هذه القاعدة الأساسية، فمن البديهى أن يسفر كشفها عن توصيات معينة.. هى بمثابة المجالات التفصيلية لنفعيتها، سواء من حيث تنمية استثمار الموارد الطبيعية للمكان، أو حمايته والمحافظة عليه، أو من حيث إعادة توجيه الخطة العضوية للظاهرات الحضارية (استخدامات الأرض) أو فى غير ذلك من الاتجاهات (الفرض الثانى).

ويعد «التوازن» الحقيقية الأساسية فى «النظام» (الفرض الثالث)، ويتمثل بين العناصر حول ما يعرف بالعامل الرئيسى Main Factor وبين العلاقات فيما يعرف بالعمليات الصغرى minor Processes وباعتبار الجغرافية علما تركيبياً. فمن شأن منظومتة أن تحدد أوزان العوامل.. كما تكشف عن تداخل العمليات، ومن ثم فإن من جوانبه النفعية أيضا تحديد درجة التوازن بين العناصر والعلاقات.. وأيضا درجة الاختلال، ومن ثم تحديد القدرة القصوى من نفعية المكان، دون أن يؤدى ذلك إلى اختلال التوازن العام أو الخاص.. لأى دائرة من دوائر الاستثمار أو الاستغلال.

ثم لن يقتصر دوره على (تحديد الخطة الطبيعية والعضوية + مجالات النفعية + ربط النفعية بالتوازن)، بل وسيتابع أيضا المتغيرات (الفرض الرابع)، فمراجعة **التغير** لا تقل أهمية عن كشف **النظام** وتحديد **التوازن**، وهنا تتجلى أهمية أساليبه الخاصة.. المتمثلة فى الدراسة الميدانية والخرائط أساسا، بالإضافة إلى الصور الجوية والنماذج والمجسمات، هذه التى تمكنه من متابعة التغير وحسابه، فالتغير يصيب الخطة الطبيعية والعضوية على حد سواء.. مع اختلاف الزمن بطبيعة الحال، ومن شأن مراجعة التغيرات أن تؤدى إلى تعديل الاتجاه أو تكثيفه أو تنويعه أو إلغائه، خاصة فى هذه المجالات المتصلة باستثمار موارد المكان أو باستخداماته.. أو فى إعادة التوزيع..، وهى وغيرها أيضا مما يمكن أن تقدمه الجغرافيا أيضا لعلم التخطيط الحديث.

جـ - الوسائل والمقاييس:

ربما يجدر بعد تناول هذه المجموعة المعقدة من الفروض.. تحديد الوسائل التى تجعل من نتائجها - حالة صحتها - عملية قابلة للتنفيذ، وهو ما يضعنا مباشرة أمام السؤال العسير هل يمكن التغيير؟

لقد قطعت الجغرافية شوطا بعيدا فى اتجاه التفريع، الأمر الذى يعيق بشدة اتجاهها الثانى الصحيح نحو الإقليم والبيئة والنظام، ويظهر واضحا للجميع أن التفريع آفتها التى مزقت موضوعها ورؤيتها.. وأفقدتها نفعيتها وبالتالى جدارتها بين العلوم، ومع ذلك فهل يجوز فضلا عن إمكان.. إهدار ما تم؟ أم أن الأجدى توظيف مزاياه.. مع إعادة توجيه العلم إلى طبيعته بالتدريج؟

تتبنى هذه الورقة اقتراحا من مرحلتين:

*مرحلة **توفيقية**: يتم خلالها توظيف مزايا التفريع (التخصص + وفرة وعمق المعلومات) فى إنعاش العلم، وذلك باعتبار الفرع زاوية يطل منها المتخصص على موضوعه العام، ويمكن تحقيق ذلك عمليا من خلال تشجيع البحوث والمؤلفات الجمعية.. التى تجمع بين شتى الفروع وتوجيهها نحو دراسة النظم المكانية فى تشكيلاتها الإقليمية والبيئية، تحت شروط توحد الأساليب (رياضيات المكان) **والأهداف** من حيث الربط النهائى بين نفعية العلم والتخطيط، وتأكيد هذا الاتجاه فى رسائل الماجستير والدكتوراه.

كما تتضمن هذه المرحلة التعديل التدريجى فى مقررات الطلاب، بحيث نخلصها من أطرها الراهنة المرتبطة بالتفريع (سكان، مدن، صناعة، نقل، مناخ، جيومورفولوجى.. نقل..) لتترابط مع أطر أخرى، تحقق النظرة الشاملة من ناحية.. وتتصل بالنفعية التخطيطية من ناحية ثانية، ويقترح أن تتنوع المقررات داخل الأنظمة الرئيسية للمكان (الطبيعية والحضارية مع الاهتمام الفائق بالقياسات، والانتقال المتدرج من النظام الأكبر إلى الأصغر، والتدريب المستمر على التركيب وتحديد العلاقات، وكيفية بناء الخرائط من الميدان. فضلا عن وضع استمارات الاستبيان وتجريبها وتقنينها، وتصميم النماذج والمجسمات،

والارتقاء بقدراته العقلية العليا المتصلة بالتصور والخيال والتجريد، مما يمكن أن يصلب بنيته ويبرز نفعيته، وبالتالي نفعية علمه بين الناس.

★ مرحلة تتضح فيها المنظومة المعرفية والمنهجية للعلم.. بلاالتباس،

وأتصور أن معالم هذه المرحلة تتحدد في:

*استكمال بناء النظرية الجغرافية للتخطيط، ليس باعتبارها رافداً لعلم التخطيط، بل كنظرية جغرافية صرفة، تحيط بالخطتين الطبيعية والعضوية للمكان، وتهدف إلى إطلاق أقصى طاقة من موارده الطبيعية وقوته البشرية.. دون الإخلال بتوازنه الخاص والعام.. مبرهنة على فعاليتهامن خلال البحوث ورسائل الماجستير والدكتوراه، وبالدراسات الميدانية المتكاملة الأبعاد، وإخضاع كافة الأبنية العضوية للتمحيص (خاصة التقسيمات الإدارية، والتوزيعات البشرية.. واستخدامات الأرض..) ووضع التصورات الخلاقة لرفع درجة استثمار اقتصاديات المواقع والمواضع في كل مكان.

أن تختص الجغرافية بتخريج ما يمكن تسميتهم مقدما بمهندسي البيئة أو الإقليم، فبدون تحديد هوية الخريج ونفعيته بكل وضوح.. فلن يجد دورا يؤديه..

أن تستقل الجغرافية أيضا بمعهدها الخاص، باعتبارها تخصصا متميزاً فلا هي تنتمي إلى كلية الآداب (الإنسانيات)، ولا إلى كلية العلوم (الطبيعات)، ومن شأن هذا الاستقلال أن يضاعف من مسئولية العلم تجاه المجتمع، ويبرز نفعيته.. كما يضع لها المقاييس.

فما هي هذه المقاييس ؟

بالإضافة إلى مقاييس النفعية السابق تحديدها ضمناً.. والمتصلة بالبحوث والمؤلفات والدراسات الميدانية ونوعية الخريجين.. فإن هناك غيرها.. مما يمكن أن تظهر درجة تحقيق الجغرافية لنفعيتها المنشودة في مجال التخطيط.، وذلك من قبيل:

- تنمية استثمار الموارد الطبيعية.
- حماية البيئة الطبيعية من التدهور والتصحر وكافة ظواهر الاختلال.
- برامج التهجير والتوطين.. وإعادة السكان، والتخطيط الإداري.
- إنعاش العلاقات المكانية.. والسيولة الإقليمية.. والحركة الفعالة للسكان.
-وضع خطط التوطن الصناعي والزراعة المختلطة والعلمية.
- الموانى والنقل والمواصلات والطرق.

وغير ذلك أيضا مما قد يطول تحديده في هذا المجال، والمقياس هنا ليس فقط بمعنى درجة الإسهام..بل وأيضا بالقدرة على وضع التصورات المسبقة، استناداً إلى رصيد غير قابل للمنافسة.. من حيث الإلمام بقوانين الخطتين الطبيعية والعضوية للمكان.

خاتمة:

ربما يمكن تحديد أهم ما خلصت إليه هذه الورقة في نتيجتين:

★ أن تفريغ العلم قد أفقده نفعيته.. أو أنقص منها إلى حد كبير.

★ أن نفعيه العلم ترتبط بنظريته الخاصة عن التخطيط.

فهل قدمت أيضا ما يمكن اعتباره خطوة نحو العلاج؟

لعلها - كما أرجو - قد أوضحت أن ما يمكن تسميته بالنظرية الجغرافية للتخطيط إنما تستند إلى مجموعة من مقومات العلم الأصيلة.. كما ترتبط بمراحل تطوره.. وبأهم ما يسوده الآن من اتجاهات،أما المقومات.. فتتمثل في (المكان + النظرة الشاملة)، أما الاتجاهات فتظهر في (الإقليم + البيئة + النظام + رياضيات المكان)، وتضمنت هذه الخطوة.. الكشف عن العلاقة النفعية الأصيلة بين الجغرافية والتخطيط، وذلك من خلال فرضيتها الأساسية عن استمرار الخطة الطبيعية والخطة العضوية والخطة المسبقة.. على طول قوانين ثابتة من النظام والقوانين، ولعلها القاعدة لما يمكن أن يبنى من نظرية جغرافية شاملة للتخطيط.

ويبقى بعد ذلك النقاش.. ■

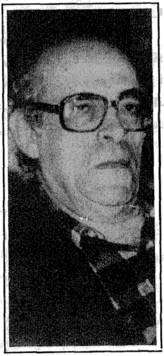
مقاربة لقضايا فلسفية عبر عمل «إدوار الخراط.. خاصة فى روايته، «حجارة بوبيللو» تعرض لقضايا الإلحاد والتدين، والإرادة الإنسانية، ومقارنة بين آلهة اليونان والإله فى المسيحية، كما العلاقة بين أبوللو وديونيزيوس،، ومصر فى صراع القيم والأيديولوجيات، ومشكلة الزمن والديمومة.

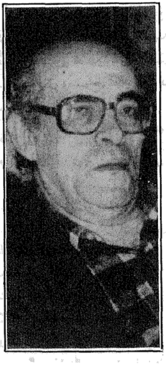
فـ أصبحت الذات القاصة أو الروائية أو الشعرية أو النقدية فى أعمال إدوار الخـراط ذاتاً فلسفية بالغريزة. فما هى شروط هذا الحكم - القيمة؟ لا أحكم هذا الحكم تعسفياً، لأنى مهتم بشكل خاص بالفلسفة، وإنما لأن المشكلة الجوهرية التى تمر بها الإنسانية الآن هى مشكلة شروط إعادة تأسيس الميتافيزيقا بعد أو فى ظل هيمنة مختلف أنواع النزعة الواقعية المبسطة، ومختلف أجناس المذهب الوضعى أو التجريبى. وأزمة الميتافيزيقا هى أزمة حقيقية الوجود، أزمة حقيقية الوجود فى علاقته بالوجود الأسمى. وهو فى أزمة الميتافيزيقا أم أزمة التصور الأنثروبولوجى للوجود أم أزمة البحث عن السؤال الفلسفى الأساسى؟

الإله عند إدوار الخـراط كلمة لا يعبر عنها إلا حين يعلقها فى زمن محض، فى لحظة محض، فى زمن أزلى بلا زمنية. ليس الإله جوهراً. ليس الإله ماهية قائمة بذاتها، وإنما هو لحظة يفعل فيها الفعل فعله دون فاعل. يدعو الخـراط إلى إقامة أبجدية ثانية توجه النحو بالذات فى جهة إرادة القوة أو الإرادة الحرة. إن علم النحو الجديد الذى يدعو إليه الخـراط هو العلم القائم على ترسيخ الجملة الفعلية بلا فاعل، على جعل الجملة الفعلية جملة حديثة، خبرية، اسمية بلا اسم جوهرى، بلا ركيزة جوهرية.

وإذا كان الخـراط يريد أن يضع لنفسه «آلهات جديدات» (**حجارة بوبيللو**، ص١٠٠) فالديانة المسيحية بطقوسها وشعائرها حاضرة حضوراً قوياً فى أعماله. لكن هذا الحضور ليس

هكذا تكلم


إدوار الخراط


إدوار الخراط

حضوراً بسيطاً بريئاً، وإنما يعيده **الخراط** إلى فضاء مواجهة الإنسان لمشكلة الوجود الأسمى مواجهة إنسانية بحتة، ومن ثم بطولية، بمعنى من المعانى. فالإنسان هو الكائن الوحيد الذى يستطيع أن ينقد الآلهة، وأن يدخلها هذا الفضاء.

يبدو **الخراط** خصوصاً فى «**حجارة بوبيللو**» وكأنه يؤكد صفات إلهية هى مسيحية مثالثة وجاهلية فى آن واحد. فالإله هو الأب والابن والعفريت. أى أنه وضع العفريت مكان الروح القدس. لكنه حافظ على مبدأ التثليث. فالتثليث الجديد يتلاحم فيه جوهرياً الابن والعفريت. وأما الأب فيظهر ويختفى، يظهر فى النور والظلمة على السواء، فى الخير والشر، دون تمييز. إنه إله مجهول الهوية، لأنه متراكب الدلالات الدينية والفرعونية والمسيحية واليونانية والرومانية والجاهلية والإسلامية!

إن الإله فى الأديان السماوية الكبرى الثلاثة يحوى بجوهره صفاته. أما إله **الخراط** فليس شيئاً، ليس جوهراً، ليس قوة. بل إنه ليس طاقة، وإنما حالة من حالات الإرادة الجسدانية، حالة خاصة من حالات الرغبة الشهوانية، لحظة من لحظات الإرادة الشبقية التى تتعلق بها الإرادة، وهى فى ذروة النشوة. بخير تشبيه لذلك هى ساعة الظهر، الساعة المعلقة فى سمك اللحظة، فى لمح البصر:

«ساعة الظهر فى الطرّانة هى ساعة الوحشة. يقولون إن العفاريت تطلع فى عزّ الظهر. أما نحن، عيال الطرانة، الصبيان والبنات، فإننا لا نخشى طلوع العفاريت، بل لعلنا نستحثها ، ونرجو، بشقاوة مفهومة ومطلوبة، أن نستفزها ونرغمها ـ حتى ـ على الطلوع، بالتحدى الصبيانى المألوف. طبْ اطلعوا لنا كده.. ما تطلعوا بجى.. آدى الجمل وآدى الجمّال!

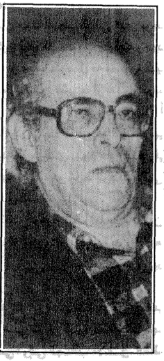
فهل كنا حقاً بهذه الشجاعة، والعفرتة، فى ليل الطرانة العتيم؟

فى ساعة الظهر كان لقاء الخليل إبراهيم مع الملاكين ووعد الرب بأن يولد لسارة ابن بكر فى شيخوختها.

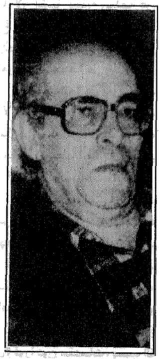
فى ساعة الظهر التقى يسوع المسيح، فى نوره الصاعق، بشاؤول الطرسوسى الذى أصبح، رسول المسيحية إلى روما المجيدة، قيصر كنيستها وواضع شريعتها.

فى ساعة الظهر أيضاً كان لقاء يسوع بالمرأة السامرية عند بئر الماء. لا يعطش أبداً من شرب من هذا الماء. أيّان منى ريّ العطش؟

أپولو



إدوار الخراط



إدوار الخراط

وائل غالى

هكذا تكلم



في ساعة الظهر رفع على الصليب ودقت المسامير على الخشبة من خلال عظام يديه، من أجل خلاص البشر. أيّان الخلاص؟ وفي ساعة الظهر...».

(حجارة بوبيللو، ص٥٩)

كان لقاء الإرادة مع نفسها في ساعة الظهر أو في منتصف الليل العتيم، كان خطاب الإرادة الذي بعثت به إلى نفسها، الذي أرسلته إلى نفسها دون وسيط. فإرادة الرغبة ليست جوهراً، ليست مصيراً، ليست حدثاً، ليست شيئاً يعبر عنه فحسب. قد ولى عهد النقد التعبيري أو الانطباعي الذي عاشه النقد العربي إلى فترة قريبة. إن المصير يهرب من نفسه ويعود إلى نفسه إلى ما لا نهاية، ويدخل مجال الوجود ويستقر استقراراً عابراً يكلم فيه نفسه ويضع فيه نفسه.

إذن الإله عند إدوار الخراط لحظة. وهي لحظة ساعة الظهر أو منتصف الليل العتيم حيث يعلق خلاله الشهوة أو يفجرها. لكن لو كان صحيحاً أن الإله الخراطي هو إله الشهوة، لماذا كان العنوان حاملا اسم بوبيللو إله المعرفة وليس الإله «ديوفيزيوس»؟

الواقع أن الوجود يقتفي هذين النوعين في الأفق الإلهي. لكن في هذه الثنائية الإلهية يفوق مصير أبوللو مسير ديو فيزيوس . إلا أن الإرادة الجسدانية تشكيل معقد يوحد بين نوعين من القيم وتتطابق فيه الحقيقة الأبوللوية والحياة الديونيزيوسية. كما يتطابق فيه الفن والمعرفة، وإن كان الفن شرط الحقيقة بمعنى أن الخراط الفنان يفوق الخراط المفكر.

وعلى كل حال فالإله عنده لا يظهر إلا في ساعة الظهر، في اللحظة العابرة حيث يفقد الفعل الإلهي الفاعل الإلهي. هو أمر وليس حدثاً. هو حدث واجب الحدوث وغير قابل في حد ذاته لأن يحدث. ولأن هذا الموقف وعي حزين، مأسوي، فهو يرى الفعل الإلهي دون الفاعل، الأمر دون الآمر، الموضوع دون الذات التي قد تقبع - في ناحية - أبداً. ولأن الإله الفاعل مجهول أو غير معروف الهوية فديونيزيوس يتعذب في حجارة بوبيللو:

«لم أصنع غراماً قط - في حقيقة الأمر - إلا في خيالات جسدانية. حتى في عز التجسد والأرضية كن تخييلات».
(حجارة بوبيللو، ص ٥٣)

أما الإله المسيحي فلم يكن يتعذب إلا عرضياً. أين أذن مسيحية إدوار الخراط؟

لكن كيف يتعذب إله الخراط، تكوينياً، وجودياً؟ كيف لا يرى؟ لا يعرف؟ لا يحكم؟ لا يطيب؟ إلهه ليس طيباً، لأن الشبق يعذبه ويمنعه عن أن يفرغ إمكاناته في عمل ما. لكن مازال السؤال قائماً: أبوللو قائم بذاته أم بغيره؟ هل هو حرٌ أم عبد؟ هل يملك الإله في داخل نفسه مقوماته؟ هل يعرف الإنسان مع الأشياء؟ موضع الأشياء؟ هل الإنسان منفصل في أصله عن الأشياء؟ هل العالم كله حلم وليس علماً؟ ماذا يربط بيننا وبين الأشياء، العالم، الموت، الإله؟

ينبع الكمال الإلهي في أضواء التصور الإلهي على الوجود الإلهي. فهل نستبدل الكمال الإلهي بالقوة الإلهية؟ وهل القوة الإلهية هي إمكان الوجود فقط؟ إمكان الوجود يخلو من المتناقضات، المتعارضات... في صورة غير نهائية. كيف تمر القوة الإلهية إلى الفعل؟ فوراً دون مقدمات. بسبب القوة الشاملة أو الخلق الذاتي بالإرادة الخاصة.

كيف ينفي أو يتجاوز أو يرفع إدوار الخراط ثنائية أبوللو وديونيزيوس، الجوهر والوجود، العلة والمعلول، العلة الشكلية والعلة الفعالة؟

وأما الغيرية فتوجه بالعلة الفعالة. وأما ما يوجد فيوجد بالعلة الشكلية. وهكذا فجوهر الإيجاب الإلهي علة شكلية تعلل نفسها. والعلة الفعالة هي الحد الأقصى الذي يصل إليه البعد الشكلي.

«حجارة بوبيللو» فيض ضروري للنهائي الديونيزيوسي في طريق أبوللو، الجوهر الوحيد وينبع ديونيزيوس من أبوللو، الجوهر الوحيد.

وتغيرات ديونيزيوس هي تغيرات أبوللو، الجوهر الوحيد أو الأوحد. إذن يتوحد الإله المعرفي في الصورة الضرورية التي يلتقطها أو يمثلها ديونيزيوس.

إن الوجود الضروري أي واجب الوجود ليس إله الأديان، وإنما هو ببساطة الأساس، العلة الكافية، أبوللو. يعيد الخراط النظر في الصلة التي تربط القوة بالإله ويضعها في يد من يعرف جوهر المظهر.

إذن مبدأ السبب الكافي الذي يوجب أن يكون لكل شيء سبب يتوقف وجوده عليه، أو هو ما يتوصل به بصورة قبلية إلى تعليل وجود الشيء، أو عدم وجوده، أو إلى تفسير كونه على هذه الحالة أو غيرها، إذن المبدأ الكافي هو المبدأ الإلهي الجديد، المبدأ الذي يقوم عليه النظر في الألوهية أصلا، هو شرط الوجود الإلهي، الوجودي الشخصي الإلهي.

وتقف ألوهية الخراط بين شطين، بين أبوللو وبين ديونيزيوس، بين الطبيعة وبين الروح، بين الغموض وبين الوضوح، بين النور والظلمة:

«هأنذا في المنتصف؛ إلى جانب منّي، هناك الشطر البارد المظلم المتحجر القاسي؛ وإلى الجانب الآخر. الشطر

الملتهب المنصهر المتألق. اللهم اجعلنى وقوداً للشطر المحترق، اللهم اجعلنى هشيماً للنصف المشتعل. اللهب، اللهب، أريد بقاءً ساطعاً فى اللهب.

لا.

بل أريد الظلام.

يفتننى.. أريد نشواته وخفاءه. أحب مخاتلته وخداعه. كأنما بى لهفة لمنازعه، وهواجسه، وتوجساته، أحلامه وكوابيسه الرازحة».

يريد الظلام لكنه النور يطارده، النور - كمال الوجود الفعلى فى عز الظهر، فى هذه الساعة النصفية السخنة التى لا تنتهى لأنها علة أو سبب أو شرط الواقع بكل ما فيه من فعلية أو واقعية. والشرط غير الإلهى لما هو إلهى موحد أو متعدد إنما هو شرط غير واعٍ لأنه شرط مصنوع من الشبق والثمل والشهوة، أى أنه شرط شخصى، مباشر بلا موضوعات، شرط الإرادة التى تريد نفسها:

«وفكرت بسذاجة قليلا، أليس واقع الحياة العضوية، البيولوجية، بكل ما فيها، أقوى وأعمق - بل وأجمل أحياناً - فى رهافات الإخفاء والتستر ودعاوى الرقة والسمو المزعوم؟ أصرح وأصدق على أى حال» (ص٥٣).

والإرادة مريدة نفسها هى آخر ميتافيزيقا من الميتافيزيقيات الحديثة قبل زوال الغيبيات «والتزمت وضروب المكابتة وتعلات عنف القمع التى تنتسب، بلا أحقية، إلى الدين والشرع والخلق القويم». إنها ميتافيزيقا إرادية، بلا ذات، بلا ركيزة، بلا جوهر. وبالتالى فهى ميتافيزيقا غير إلهية، غير أصلية، غير أساسية.

هل الموجود فى ذاته الوحيد هو إرادة الحياة؟ إرادة الحياة أى الوجه الآخر لعالم التمثيل. وهل تعنى «حجارة بوبيللو» أن **إدوار الخراط** يعيد تأكيد الفكر كأساس للأشياء؟ «هلا نعرف الأشياء إلا من خلال الأفكار التى نصوغها عنها؟ هل العالم فى حاجة إلى أعذار؟ إلى حجة؟ إلى سبب؟

حجة العالم عند **إدوار الخراط** هى الرغبة: «فى داخل هذا المثلث النسوى، كنت». (ص٢٨). حجته هى إرادة الحياة التى يمتحن بها الإنسان جسمه من الداخل والخارج. والشىء الوحيد الذى أعرفه بداخلى بوصفه جزءاً منى هو رغبة الرغبة.

الجسدانية هى الشىء فى ذاته، هى الجسد المتفكر، المنظور إليه بوصفه ظاهرة، والملتقط من الداخل بقوة الرغبة. وهذه الرغبة سابقة على ميلاد التمثيل والوعى، وهى فى الوقت نفسه شىء بلا وعى، بلا غاية، بلا عقل، بلا قاعدة أو قانون، بلا مبدأ، بلا أساس.

تقدم جميع تمثيلياتنا الظواهر. ولا تريد إرادة الحياة سوى نفسها، وبشكل لا نهائى وتعرض نفسها بوصفها متهاوية، بلا أساس، ساقطة... وهى كذلك تفوق المكان والزمان لأنها الشكل القبلى للوعى. غير أن الزمان والمكان يحددان المفرد. لكن العالم قبل لأن يخفض إلى إرادة وحيدة، مطلقة، بلا نهاية، حاضرة فى كل إنسان. كما أنها نواة قابلة لأن يعاد إنتاجها فى صورة غير محددة سلفاً فى الأبد وبشكل مستقل عن الزمان والمكان.

كيف الخروج على هذه الحارة السد؟ أو كيف الخروج منها؟ هل هناك مهرب، متسرب، باب للخروج؟ هل هناك خلاص؟ هل هناك من سبيل بعيداً فى الجحيم؟ عن هذا الجحيم؟

المعروف هو التمييز بين الجوهر والوجود، بين الفكرة والشىء المقصود فى الفكرة، بين التفرد والإرادة، بين أبوللو وديونيزيوس. كما أن المعروف أن التمثيل يعمل فى خدمة إرادة الصراع من أجل الحياة. ويترك العبقرى، الكائن الغريب، التمثيل يلعب كما يروق له ويسلك سلوكاً شبقياً إزاء الظاهر الحسى. وهو سلوك جمالى لا يملك بعدا أبعد من أدنى الرغبة. ويبدو الموضوع مغسولا من الوجود، ممنوعا من الوجود، لكنه يحرر الذات من الموسيقى من عمق الحياة. فالموسيقى تعبز عن إرادة الحياة نفسها. غير أن الفن غالباً ما يكون حلا وقتياً، عابراً، بارقاً. والفضيلة هى الرحمة أو الرحمة هى الفضيلة الوحيدة التى يرتقى فيها الفرد إلى مرتبة مطلقة بنفسه وفى سبيل نفسه كما يكشف الآخر وهو يتماهى مع عذابه. وتكشف الرحمة الاختلاف بفضل المشاركة فى عذاب الآخرين.

عند **إدوار الخراط** الإنسان موجه إلى غاية وعليه أن يحمل كلمة العذاب كما عليه أن يتخلى عن إرادة الحياة، عن الزوال الذى يتشوق إليه كل كائن. ويقبل المرأة فى جماعة الناجين من النار، مجموعة الناطقين باسم العذاب.

ورامة فى «رامة واالتنين» و«الزمن الآخر» هى الجمال، الألوهية، بعض الجمال الذى هو بمثابة الجمال كله، تمثال الحب الخالد الذى يحج إليه الإنسان فى أقاصى الدنيا ويأتى إليه من ينشد صورة الجمال الجوهرى بعد أن يكون قد ألقى عن قلبه أعباء الحياة اليومية الثقيلة فتنفتح أمامه أعماق الدلالة المغلقة بسر الكون والحياة والعالم. لكن لا شىء جميل يكمن خارج القبح. وحقيقة رامة فى متناول الجميع. إنها المرأة. إنها المرأة التى يخيل إلى كل منا أنه يعرفها. إنها الرفيقة المألوفة لجميع البشر. لكن أحداً لم يرها. لا العلماء ولا البسطاء ولا الفلاسفة. فمن ذا الذى ينظر إلى المطلق والنور بلا زاوية ينظر إليه منها؟

ومن جانب آخر لا يرتضى **إدوار الخراط** العبقرية للموسيقار، لكنه أعطاها أساساً إلى الفنان غير القولى، الفنان التشكيلى، **عدلى رزق الله وأحمد مرسى** خصوصاً.

هكذا تكلم



والفكرة الأساسية التى يشكلها الفنان وغيره من الفنانين القوليين وغير القوليين هى أن العالم تسيطر عليه قوة عمياء، مجنونة، غير منتظمة. فهل هذه القوة ميتافيزيقية الطابع، إلهية الجوهر، أم هى دنيوية وغير دينية؟ هل إرادة الحياه إرادة شخصية؟ هل هى إرادة التفرد؟ كيف يرفض الخراط الإيمان بالإله، دون أن يكون فى الوقت نفسه غير دينى، غير ميتافيزيقى؟ ألم يكن هناك فى الشرق القديم نوع من الأديان الملحدة؟ وباختصار كيف يكون الإلحاد دينياً؟

كان دين الإنسانية العاقلة الأول مبنياً على آلهة ثلاثة هى آلهة الأساطير اليونانية القديمة: أورانوس إله المكان، وكرونوس إله الزمان، وزيوس إله المادة الخام. كانت هذه الآلهة هى الشروط الشكلية القبلية التى كانت تفترضها حساسيتنا. وأما التجليات الإلهية فى العالم فهدفها أن يفهم العالم وأن تنحت ملكة الفهم مقولاتها:

«ليست حريتى محبوسة داخلية مقطوعة عن جسد العالم عن تجليات جسد الله. آخر قربان فى نور الشمس الفسيح فى سطوع ليلى لا نهائى الأفق.

لا. لم أقل لك ذلك.

لم أقله

لا أقوله

ألا ينتهى القيل والقال؟

عددت صياح الديك، مرتين، فقط أظل أنتظر الثالثة.» (ص ٦٨، حجارة بوبيللو).

وصحيح أن المسيحية تقول بجسد العالم، بتجليات جسد الله. لكن الفارق بين رؤية الخراط ورؤية المسيحية هى أن الإله فى الكتب المقدسة تحيل إلى التوكيد التوحيدى الذى يجعل منه خالقاً، صانع كل ما هو موجود، وبالتالى يريد أن يكرم دون أن يترك شيئاً إلى الغير. بينما الرغبة أو الجسدانية الإنسانية عند الخراط هى مطلق الطبيعة وبمسح على يده المسلمات التوحيدية بأن يكون هناك مطلقات أخرى للخلاص:

«هل أبحث عن جسد العالم، عن تجليات جسد الله، فى جسدك وعجينته؟

أم أبحث عن جسدك تحت بشرة السماء الناعمة، فى عضل الشجر، وفى زهوره الصفراء الساقطة فى تراب الطريق؟» (ص٦٨ المرجع نفسه).

إذن الإله الشخصى معارض. لكن الديانة المسيحية قابلة لأن يعاد تفسيرها، لأن تحيا من جديد، لأنها تستطيع أن تعطى أسطورة ميتافيزيقية، ينقل من خلالها إدوار الخراط أصالته غير المسيحية وغير الدينية. فهو يعيد ترجمة التثليث المسيحى فى قالب غير مسيحى، فى قالب يونانى. وتعنى هذه الترجمة أن الأب قد تحول إلى إرادة الرغبة والابن إلى الإنسان، إلى كون صغير، إلى عالم مصغر، إلى موجز أو مختصر أو ملخص العالم الكبير، وأخيراً تحولت الروح القدس إلى نفى، إلى خلاص محلول لإرادة الرغبة، وفى نهاية التحليل أصبح العالم كله ناتجاً عن شبق إلهى أو شهوة إلهية أو ثمل إلهى.

يفسر الخراط الإله تفسيراً يشبه أو يقرب الإله من «فوطان»، الإله الضائع، المجنون، الوجد، الذروة الجنسية، الصراع، الحرب، الإلهام. يتشوف فوطان إلى القوة ويفقد حريته ثم يعود إلى اللعنة التى تفترض والتخلى عن الحب:

«لكن السذاجة مطلوبة الآن - البراءة والمكاشفة من غير خبث الالتفاف - فى وجه تعقيدات نصف قرن من الانتكاس إلى غيبيات التزمت وضروب المكابنة وتعلات عنف القمع التى تنتسب، بلا أحقية، إلى الدين والشرع والخلق القويم.» (ص٥٣ - ٥٤، حجارة بوبيللو).

إذ يتذكر الراوى حكايات الولد برسوم عن مغامراته الجنسية مع الجواميس بسبب سلطة الدين السائد والشرع والخلق القويم التى تثبت المسير السائر والمتصل فى لهيب الشبق بواسطة شىء ما جوهره الثبات الجامد. هل ينقذ الابن الأب؟ هل ينقذه ويموت؟ ما هو التشاؤم؟ من أين القوة أو التعالى فى سباق إنسانية مغلوبة؟ تقهر نفسها بنفسها!

عند إدوار الخراط يقوم اللاهوت على ثنائية الإله المعذب والإله السطحى، أبوللو وديونيزيوس. وأما الإله السطحى، الابن، أبوللو، فعليه أن ينقذ الإله المعذب، الأب، ديونيزيوس. وهو لاهوت مسيحى على نحو من الأنحاء. الابن مربوط بالأب. والابن عليه تنفيذ أمر مطلق أخلاقى. الابن هو الشمس التى تحمل إلينا النور، الرؤية إلى العالم: المرء لا يرى العالم إلا فوق البيوت المشمسة (ص٧٧، حجارة بوبيللو). وبدون الابن يتحول الإله الأعمى جوهرياً إلى عفريت، عفريت عز الظهر.

انتهى إدوار الخراط من كتابة «حجارة بوبيللو» فى ٢٤ سبتمبر ١٩٩١، وصدرت الطبعة الأولى من الرواية فى العام ١٩٩٣. وفى «حجارة بوبيللو» يثبت إدوار الخراط ويقوى هذه الثنائية اللاهوتية المتجذرة ويعيد فى الوقت نفسه تصوراً سابقاً منحوتاً على النسق اليونانى.

وبالطبع ليست هذه الرواية مأسوية بالمعنى التقليدى لكلمة مأساة:

«والمرء حين يجد هذه السماء الناعمة والطيور السريعة ترتفع فيها، فتذهب

مائلة منخفضة فوق البيوت المشمسة، ويجد أن هذا العالم كله لا يساوى شيئاً إلا جمال لحظة، حنوّ هبوب الريح الصغيرة، رفرفة الطيور، ضجة المدينة السابحة فى شمس العصر، عندئذ يحس المرء، لحظة، بالسلام يمر بقلبه، يوحى إليه بوداعة هادئة فى استسلامها وقبولها للمأساة ـ من غير رضا بها ـ وفى أسى لا ثورة فيه الآن، ولا دموع، ولا سخرية ولا صخب، بل صمت كالذى يأتى فى موسيقى جميلة، . (ص٧٧، حجارة بوبيللو).

كان الكوراس لحظة غاية فى الأهمية فى المأساة فى صورتها الأصلية، وكان يعبر عن الخوف الخاص، عن الألم فى إرادة الحياة أمام المستقبل. وعلى سبيل المثال لا الحصر، كان مصير المتقدمين فى السن الذين كانوا يكونون الكوراس فى مسرحية «الفرس» لأسخيلوس مشروطاً فى صورة مباشرة بنجاح أو فشل الحاكم. وهم يخافون على أنفسهم، على مستقبلهم لأن مصير البلاد مضطرب بسبب ما آلت إليه الجيوش. كذلك فى مسرحية «السبعة ضد طيبة» للمؤلف نفسه كان الكوراس يتكون من نساء المدن اللائى يخفن فى كل لحظة من دمار وطنهن ولا يتوقفن عن ذكر جو المدينة المنهوبة والمحطمة. والنساء أنفسهن المذعورات نجدهن من جديد فى مسرحية «الضارعات» للمؤلف نفسه أيضاً.

إذن الكوراس عاجز عن الفعل لكنه يعبأ بالانخراط العملى، بالالتزام الفعلى. غير أنه يمثل فى المآسى اليونانية الأولى العجز النسوى وضعف الكهولة.

والبطل هو التقديم نفسه لهذا الألم العميق أو هو التمثيل الخيالى والمبهر لكائن جميل وسطحى بلا أعماق. لكنه يعكس العذاب الأساس.

وأما ديونيزيوس فهو إله هذا العذاب، البطل الوحيد على خشبة المسرح الروائى فى «حجارة بوبيللو».. أما أبوللو فيعبر عن هذا العذاب، مهمته التعبير عن هذا العذاب. ديونيزيوس هو الراوى الذى يتعرض للخطأ ويبحث عن الرغبة والعذاب. لكن أبوللو هو الذات الكاتبة التى تدقق وتوضح وتفسر آلام ديونيزيوس وتوحى بإيحاءات ظاهرة مختفية.

«كم أريد» (ص٧٧، حجارة بوبيللو). إذن فالأساس النهائى لكل ما هو موجود هو المراد. لكن الإرادة ظاهرة، تفسير، تأويلى، لحظة عابرة غير مستقرة لأن الحقيقة الأعمق هى العذاب. لحظات الإرادة قليلة. أما الشقاء بمعنى المأساة فأطول عمراً، يتقلب بحياة الآلاف والملايين يعيشون فى تراب الحياة المدقع.

وسوف يسقط الألم تمثيلا يدل به بدلالة دقيقة على نفسه وباعتباره ألم العالم الأساسى:

«أنام على الرملة بعد الغروب، عينان معلقتان بهذه السماء الزرقاء نفسها عميقة بزرقة الغسق. أحلم بحب عظيم وأسميه نبيلا، بصداقات راسخة تتحدى صروف الزمن، بأعمال شاهقة، بروج أحلام» (ص٧٨، حجارة بوبيللو).

التمثيل الحلمى النابع من إحباط الرغبة، فى البعد الفعلى للحياة الجنسية الإنسانية وصائغ هوية الفرد بأكملها، هوية الفرد نفسه.

والعذاب الأساسى يتعذبه الإنسان بلا نهاية:

«فى ظلمة الدموع أعرف فى داخلى أن الوحشة لا تطاق. وأن الصمت جائع. لا ينتهى أبداً.» (ص٧٨، حجارة بوبيللو).

فالرغبة الأزلية تمتحن نفسها فى عبثيتها الخاصة، فى عذابها. والجمال، هل يبرر نفسه؟ هل يبرر نفسه فانتازيا؟ هل الرغبة هى أصل الجمال؟ هل الرغبة هى تفسير الجمال؟

كانت المأساة اليونانية تبين حلماً عالياً يفوق قدرات الإنسانية المتوسطة بوضع البطل على خشبة المسرح. وهو التفوق نفسه أو الانكسار نفسه الذى حرك رباعيات **زيجفريد** فى أعمال **ريتشارد فجنر**.

ديونيزيوس هو العذاب الذى يعبر عنه أبوللو بطريقة واضحة، قاطعة، سعيدة. لكنهما يثمران معا الفن. وبالتالى فالفن هو ثمرة الطابع المزدوج لروح أبوللو وديونيزيوس. أبوللو هو إله الظهور الجميل فى الفنون الكلاسيكية، هو إله الأحلام:

«ولأن أحداً فى الوجود لم يكن يعرف أسرار أحلامى، لأن أحداً لم يكن يستطيع أن يحب ضوء القمر كما أحبه، وأن ينصت إلى هدير أمواج النيل معى، وينصت معى أيضاً إلى الضجيج الذى يفور ويتقلب فى داخلى» (ص٧٨، حجارة بوبيللو).

وكان أبيقور يعتقد أن الآلهة موضوع الإسقاط الذهنى، الحلم الذى وظيفته أن يطمئن ويتيقن، لأن الواقع الموضوعى فقد الأمن والأمان واليقين.

والإله أبوللو إله فى جوهره الشكلى والخيالى عرض من أعراض التفرد المعذب، نتيجة من نتائج غيبة السلام المتمزق بضربات عاصفة وجامحة. وهو يتفرد بوصفه شكلا أو أن التفرد هو طوق الخلاص والأمان. الشعار هو التفرد:

«فيم يهمنى أنا أن الناس تطحن غلتها وشعيرها وحلبتها وأن المعايش صعبة على كل حال؟» (ص٧٩، حجارة بوبيللو).

إذن أبوللو هو إله المغالاة بينما ديونيزيوس هو إله الاندفاع:

«أفر، أجرى تقريباً، إلى حضن النيل القديم، أعبر المخاضة الضحلة..» (ص٧٩، حجارة بوبيللو).

ديونيزيوس هو إله الإرادة، العذاب المندفعة إلى آخرها، إلى الوجد الصوفى فى الجزيرة الرملية المنسية فى النيل التى



هكذا تكلم

ليس فيها أحد غيره، إلى الخروج من نفسه، فى الحدود المرسومة له، فى السدود والجسور المنيعة. هو إله زوال الذاتية: فقد أصبحت أذرع الراوى هى أذرع الجزيرة. وهو إله الدخول فى الوجود فى ذاته للعذاب الأساس: فالسلام أصبح لا يقوم إلا على معبر، ضيفاً يلقى تحية من على الطريق، ويمضى «كثلاثة الملائكة الذين زاروا إبراهيم العجوز، أكلوا تحت خيمته، وبشروه، ومضوا فى طريقهم.

وهذا الوجد يكشف لى عن ذات وحيدة.

لكن ما هو أصل الترابط بين أبوللو وديونيزيوس؟ من المؤكد أنه ليس اختراعاً جديداً من عند **إدوار الخراط**. لأنه تراث يونانى قديم. إذ يشير **بلوتارك** إلى أن أبوللو كلمة مركبة من الألف اليونانية النافية ومن «بولون» الذى يدل على الكثرة أو التعدد. إذن أبوللو كلمة تدل على الإله الذى ينفى التعددية، التقسيم. وأما كلمة ديونيزيوس فتدل على الإله المفكك أو المتعدد. لذلك يقوم اتصالنا بديونيزيوس على وجد يفنى الذات. وفى فلسفة الطبيعة لهيجل يشير تصور الطبيعة إلى كلمة ديونيزيوس بمعنى أن الطبيعة ديونيزيوسية. تقدم الطبيعة على تثليث بدايته الشامل فى ذاته وهو الشمس التى تنتقل إلى الخاص فى ذاته ولذاته، وهو القمر ثم تصب فى المفردة بوصفها حضوراً للموجود فى بيته.

ويقول ماكروب إن ديونيزيوس هو الليل العميق الذى يغوص فيه العالم بينما أبوللو هو الشمس، أو تجليات العمق الديونيزيوسى فى وضح النهار. وعزّ الظهر هو العمق المتمركز. أما منتصف الليل فهو العمق الذى يخلو تماماً فى المركز وبالتالى فهو مفكك.

ويقتبس **إدوار الخراط** هذه الثنائية فى عالم الإثنولوجيا «باشوفاس» الذى يهدف كتابه «حق الأم» إلى البرهان على أن حكم الأم هو أصل تاريخ الإنسانية. ويربط بين تصور المادة وبين تصور الأم من ناحية، وبين فكرة الشكل وبين تصور الأب، من ناحية ثانية. فالأم هى العلة غير الغائبة، المباشرة، فى حين أن الأب يمثل العلة الشكلية التى تلتزم بالتفرد فى المادة وبها. وتملك الوظيفة المحددة للأم مظهراً سياسياً هو مظهر السلطة الواحدية المطلقة.

وعند أسخيلوس يقتل الابن الأم ليثأر للأب. وهى الجريمة الفظيعة لأن الابن مربوط أولا بدم الأم.

على أية حال يؤكد أبوللو نفسه، يقدم نفسه بوصفه إلهاً أبوياً ينجب، يخلق، يبدع. فالأب هو الذى يحفظ نقل الهوية الخاصة، هوية جنس الكائنات. فى حين يقف ديونيزيوس إلى جانب المادة، الشمول، الكونية، العموم، عموم الجنس وليس شمول النوع. صحيح أنه لا يعبأ لكنه ينتج ويعيد إنتاج الجنس. إنه إله الديمقراطية الطاغية أو إله الطاغية الديمقراطية والشعبى. وهو بالضبط طبيعية الحاكم السياسى عندنا. وأما أبوللو فهو إله الطاغية الارستقراطى، الفردى، الأنانى: إذن يستوحى **إدوار الخراط** مصدره الفكرى والإنسانى من بداية الخلق ومن مستهل التاريخ العقلى البشرى:

«نحن فى ذلك نشق الطريق القديم نفسه، الذى اختططناه لأنفسنا بين ركام بقايا أفكار فجة وعلاقات شوهاء وصور قاحلة، لا أحد يهتم، ولن يهتم أحد» (ص٨٠، حجارة بوبيللو).

وعلى غرار ثلاثية أوريست **لأسخيلوس** يضع **إدوار الخراط** أبوللو فى مقدمة سلم القيم الرفيعة. أى فخامة اللغة وجلال الشعر ورفعة الفكر إلى حد جعل أسلوب **الخراط** موضع نقاد البلاغة. كان أبوللو أو أبولو عند **أسخيلوس** يحمل السهام والنشاب كما كان ينشد الكوراس فى مقدمة أجاممنون:

«فيا أبوللو، يا سنا حياتى،
يا شافى الجراح والندوب
هذى صلاتى، فاستمع صلاتى:
«اكبح جماح الربة الغضوب
«كى لا تعدو تنسج الشباكا
تغلل البحار والمدائن
لتوقف القتال والعراكا
وتحبس الرياح والسفائن
«فيفزع الإغريق للأرباب»

لكن ديونيزيوس هو سلطان الوجود، أو صانع ناموس الكون فى الوهم والإدارة والألم. والعذاب هو المسطور فى لوح الحياة. هو الأم شديدة الإخصاب. هو العذاب الخالق أو الخلاق. هو عذاب العالم المتفرد الذى يرفضه يقمعه يحيله الأولمب الإلهى. إنه الإله الذكر والأنثى معا. بل هو إله الذروة، حرقة النشوة التى تقارب التمام وتتعذب وتنجب وتضع أو تقذف إلى العالم كائناً جديداً. إنه عذاب الخلق. عذاب الإله المحتجب أو المرتدى.

كيف ينتقل أبوللو إلى ديونيزيوس وديونيزيوس إلى أبوللو؟

قلنا إن تلاميذ **باشوفين، إنجلز** وروزينبرج، قالوا بسلطان الأم فى بداية الخلق وإن سلطان الأب يقود إلى الزواج الأحادى.

يحمل أبوللو **الخراط** حجر الزواج الأحادى بينه وبين نفسه:

«كل منا وحيد فى ذاته له أحلامه وضحكاته وشهقاته وحيد إلى الأبد، وحيد

كالمقضى عليه. وحيد لا يهتم بأحد فى النهاية، ولا يعنى بأحد. أحقاً؟، (ص٨١، حجارة بوبيللو).

يريد أبوللو أن يهرب من شقاء ديونيزيوس وتعاسته. وليس له إلا أن ينظر إلى لحظة الهرب من الشقاء، كما ينظر المرء إلى حلم من أحلامه القديمة. لن يتحقق بإرادته. ليس بيده هذه اللحظة الأخيرة. عليه فقط أن ينظر، صامتاً، يعمل ويشهق بالضحك، ويسير بلا نهاية ولا هدف، فى الجزيرة البعيدة، فى الوحدة الكاملة، الصمت الكامل. فقط أشعار شيلى وكيتس تؤنسه.

والحقيقة هى أن الآلهة المصريين هم أصل جميع الآلهة التى ظهرت فى العالم بعد ذلك:

«بل الجسم الضاوى العنيد كله، متكرر بلا انتهاء على هذه الأرض التى تتكرر فيها البشارات، واحدة إثر الأخرى، محببة، بلا نهاية، وبلا تحقق» (ص١١٤، حجارة بوبيللو).

إدوار الخراط وثيق الصلة بجيل ثورة ١٩١٩ الذى تميز بوضع مصر فى مقدمة تاريخ الأديان والأخلاق. مصر هى أصل حضارة العالم ومهدها الأول. بل فى مصر شعر الإنسان لأول مرة بنداء الضمير، فنشأ الضمير الإنسانى بمصر وترعرع، وبها تكونت الأخلاق النفسية. ثم انطفأ قلبس الحضارة فى مصر حوالى عام ٥٢٥ قبل الميلاد. لكن بقيت مصر المصدر الأصلى لكل حضارات الإنسانية، أصل مدنيات العالم، ومنبت نشوء الضمير، والبيئة الأولى التى نمت فيها الأخلاق.

لكن تاريخ الإنسانية لا يسير على خط مستقيم، فصراع الإنسان مع المادة وصراعه بينه وبين نفسه ليسا عصرين متميزين وإنما هما لحظتان متداخلتان دائما فى تاريخ النفس ومسار الاجتماع:

«تراتيل الهارب وصدح الناس وإنشاد الصنوج وترداد الذكر وخمر الدراويش وسقسقة المنحوتات الهفهافة وخشخشة علب السافو والرابسو والصوابين وصخب إعلانات التليفزيون جارحة وبذيئة ومتذبذبة، الكهربات وكراسى التخت حول هزات متلاحقة بطن راقصة تحفها مواسير مصابيح النايلون وأنابيب الفوسفور والفلورسنت الرفيعة حمراء وزرقاء منعكسة على مياه جامدة فى برك الغطس المعقمة بالكلور» (ص١١٤، حجارة بوبيللو).

إذن ليس عصر كفاح الإنسان مع المادة والقوى الطبيعية والتغلب عليها عصرا نهائيا قائما بذاته. وليس كفاح الإنسان بينه وبين نفسه الباطنة عصراً أوليا أو أخيراً مستقلا بذاته. فإننا دائماً فى بحث دائم بلا توقف عن أخلاقنا، وغالباً ما نكون فى طور التكوين.

وعلى أية حال فقد أصبح من الآراء العامة الشائعة بين أبناء الجيل الذى أعقب الحرب العالمية الأولى فى مصر أن الضمير الإنسانى ولد فى مصر. ويتفوق إدوار الخراط عن هذا الجيل العظيم بأنه ربط المنبع بالمصب ربطا محكما لا يسمح بفصل الثيولوجيات عن الأيديولوجيات بل بيّن أن الثيولوجيات أيديولوجية اللون والملمس.

والأيديولوجيات نفسها متعددة الأنماط والأشكال والألوان، هناك أيديولوجية الطغيان وفصاحة الخيبة المتذرعة بأيديولوجية مفضوحة من ركام إلهام بال وسيطى الأيديولوجية المتسترة خلف شعارات هى نفسها أيديولوجية أيديولوجيات المهيب الركن حفظه الله أيديولوجيات الأمير الشيخ رعاه الله الأيديولوجيات مشعلة الحرائق ملوّثة البحار والأنهار ضارية بالسواد على الأرض والسماء، أيديولوجيات الحكام والكتاب والصحف والإذاعات والتليفزيونات، أيديولوجيات الأعداء والأصدقاء على السواء، أيديولوجيات الحب أيديولوجيات اللامبالاة بأنواعها الأيديولوجيات الجنسية والأيديولوجيات المنتصبة فوق كل مكان يقف عليه أصحاب السمو والفخامة والمعالى والجلالة والسعادة، أيديولوجيات الصفوة الملوثة والحرافيش غير الأصلاء، أيديولوجيات الملوك والصعاليك الغالبة على السواء أيديولوجيات الأغانى، أيديولوجيات الكتب والفن والشعر والفكر، فهى جميعا انتهاك متصل لكل أوطاننا فى الروح وعلى الأرض وما وراءها.

أما بوبيللو فيريد أن يرمى حجارته، يريد أن ينطلق، يريد الانطلاق، الجرى بوسع الرجلين فى صحراء الصدق المحترقة المتطهرة من كل لوثة أيديولوجية. بعيداً عن كل الأيديولوجيات بما فيها أيديولوجية بوبيللو المتحجرة فى سبيل التحليق بوسع الجناحين فى براح السماء الطهرانى الجسدانى الفسيح صائحاً بكل قوة الفرح بالحرية، بالتحرر فى القوالب المتحجرة. وليس أمامه إلا مواجهة الهولات والتحديق فى عينى السماء دون أن يستميل حجراً. فما جاء أبوللو ليقول سلاماً بل لعنة الأحشاء، حطم الهياكل دحر وحوش القهر.

شىء واحد لا يمكن أن يقاومه بوبيللو هو سر الوحشة والصمت فى عمق الرمال، وقد غابت الغيرية وحلت محلها الوحدة الجسمانية الشبقية المتكررة. لا أنس إلى شىء والسأم يحيل كل شىء كل شىء صمتا يبعث بدوره على سأم جديد والدورة لا بدء لها ولا نهاية طبعاً، وماذا بعد لا شىء ويمضى الزمن لماذا لا ينقضى هو أيضا لماذا لماذا؟...

أضلاع الصحراء هى التى قادت إدوار الخراط إلى طرح مشكلة الزمن، وإن نشر رواية «أضلاع الصحراء» بعد «الزمن الآخر، ورامة والتنين»، مع أنها كتبت فى ١٩٥٩. إلا أن الصحراء هى موضع مولد مشكلة الزمن. فهل يدعو الخراط إلى نفى الزمن؟ إلى تجاوز الزمن؟



هكذا تكلم

الأزل والديمومة ينفيان معاً الزمن. بأى معنى؟ فى أى اتجاه دلالى؟ ينفى الأزل الزمنية لأن الأزل بلا حاضر، بلا قبل وبعد، فهو بلا توال، منزوح من التعاقب. لكن الأزل لا يدوم لأن الديمومة عنيدة، توجد فى بعض من الزمن. وبعبارة أخرى الديمومة هى التى تدوم فى الزمن (المبادئ الأولى الميتافيزيقية، **فرونوميا، تويف ٣، عمانوئيل كانط**). إذن ينطبق على الشىء صفة الديمومة إذا وجد فى خلال الزمن وبالتالى يدوم على طول الزمن. هو الشىء الذى يبقى بعد أن يزول العابر.

والديمومة تعارض الزمن بوصفها وجدية: تجرى وتزول (فيزياء أرسطو، ٤). تفكك الديمومة وتعبر. إنها مضادة للزمن، تضع نفسها ضد معقول الزمن.

وأما الأزل فهو أيضاً نقيض الزمن. لكن هل تتماهى الديمومة وما هو غير متحرك؟ هذا المتماهى مع النفس هل هو غير متحرك أم دائم؟

تمارس الديمومة مقاومة إزاء الزمن كما يبين ذلك فى أعمال **فيكتور هيجو وشكسبير** خصوصا فى مسرحيته عن القيصر. ويسلم **أفلاطون** بديمومة الأفكار أو الصور أو الأشكال بوصفها متماهية مع نفسها، باعتبارها ثابتة. (نموذج النفس البشرية).

تتزوج الديمومة فى الزمن وتتعايش معه، فهى إحدى محددات الزمن، أحد أنماط الزمن. فالزمن هو صورة متحركة للديمومة. أما الديمومة فهى غير متحركة، ساكنة. وأما السكون فهو الحضور الدائم فى مكان واحد ووحيد لكنها لا تخلو من حركة، وإن لم يكن السكون علاقة، ظاهرة فى جوهره.

مشكلة الديمومة هى تعريفها، تحديد هويتها، تعيين أهدافها.

تدوم الذرة على سبيل المثال لكنها خارج الظواهر، خارج الزمان وبالتالى فالأزل والديمومة يتماهيان فى الذرة.

يبقى الزمن ولا يتغير. وهو يحتوى على أبعاد ثلاثة: التوالى، التزامن، والتركيب الدائم بين التوالى والتزامن. وهذا التركيب هو الذى يبقى كما هو. والتوالى والتزامن هما نمطا الوجود الدائم. وبدون هذا الشىء الدائم لا يوجد ما يمكن أن نطلق عليه صفة الزمن أو صفة الترابط بين الظواهر. إذن ديمومة الجوهر هى المصادرة الأصلية، التمثيل القبلى (**عمانوئيل كانط**، نقد العقل المحض، ب ٢٣٠ ـ ٢٣١ أ ٢٢٤ ـ ٢٢٥).

غير أن الديمومة وحدها هى التى تتغير. وليس الميلاد ولا الفساد هما تغييرات ما يولد أو يفسد. التغيير هو نمط وجود الموضوع نفسه وما يتغير هو ما يبقى فى مكانه، أى أن ما يبقى فى مكانه هو الجوهر. فقط الثابت هو الذى يتحول. وديمومة الجوهر هى التى تتغير (**عمانوئيل كانط**، نقد العقل المحض).

لكن رؤية **عمانوئيل كانط** للزمن تجووزت. فقد نشأ منطق جديد للعلوم فى أعقاب ميلاد جديد للعلوم الطبيعية منذ عشرين عاما وبعد احتضار البنيوية يستوحى مصدره الفلسفى من فلسفة **هنرى برجسون** للزمن غير قابل للارتداد إلى الخلف.

وأصبح يبدو بالفعل أن المسألة الإبستمولوجية الرئيسية تعنى الجواب عن السؤال التالى: هل من الممكن أن نفسر الجديد دون أن نختزل الجديد فى الظاهر البسيط؟ وكيف لا تشير الفوضى والظواهر غير القابلة لأن نتوقعها إلى شىء غير الجهل والعرضية؟

ويعبر **إدوار الخراط** عن النداءات والأسئلة والهواجس العلمية والفكرية نفسها فى صيغة سؤال تقريرى مباشر فى أول صفحات رواية.. **«الزمن الآخر»**:

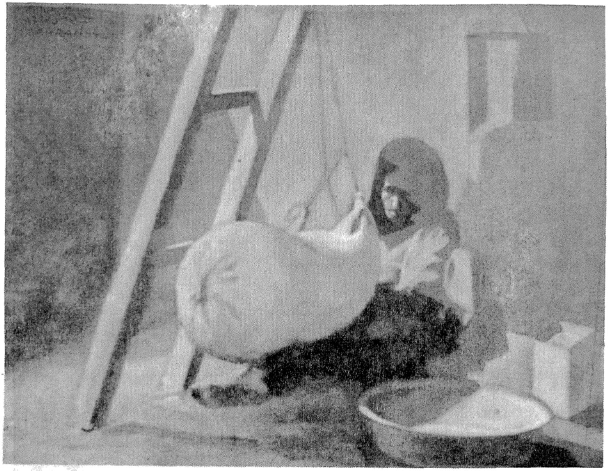
«كان ميخائيل يفكر، بسذاجة شيئاً ما، وصولى، أن القياس التاريخى الكرونولوجيا، ممكن، ولكن كيف يمكن سبر الزمن حقاً؟».

وبعبارة أخرى كيف الكشف عن الطبقات الدلالية العمقية بعد العلمية والفكرية والفلسفية والعقلية لأغوار الزمن الحقيقى؟

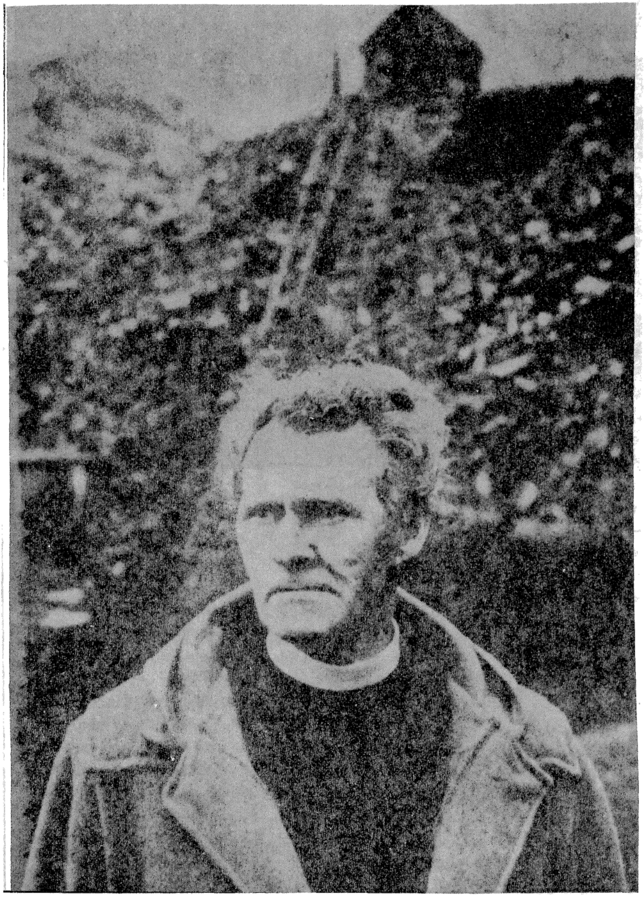
وأما **جاك مونو** العالم والمفكر الفيزيائى الفرنسى العالمى المعاصر فقد بيّن الطبقة الدلالية الفيزيائية لقياس الزمن عبر مقولة اتساق الضرورة والمصادفة. وأضاف **أندريه جاكوب** العالم والمفكر البيولوجى الفرنسى العالمى المعاصر الطبقة الدلالية الإحيائية لقياس الزمن عبر مقولات جدلية مسكوت عنها فى كتابه «منطق الأحياء». ودعم موقف الزمن الفيزيائى الجديد العلماء **برنارد ديسبانيا وإيليا بريجوجين** ومنظرو الميكانيكا الكوامتية وعلم الكون العام.

وبالطبع لا يملك **إدوار الخراط** نظرية فى الزمن ولا منطقاً لقياس الزمن ولا معرفة متسقة فى أساليب سبر أغوار الزمن لأنه ليس كاتباً وضعياً، وإنما هو يجمع جمعاً غريباً بين الزمن والأبد، بين الديمومة الاستثنائية ومرور الزمن.

إن الزمن الآخر زمن وثيق الصلة بزمن الصوفية. فهو الزمن ـ المدة، الزمن الخالق، المتطور الخالق، المخترع، غير المتحرك، الأزمنة غير المنتهية. ■



للفنان زهران سلامة



ر. س توماس شاعر الخبرة الدينية

تقديم وترجمة

ماهر شفيق فريد

تقديم:

يعتبر الشاعر الويلزى المعاصر رونالد ستيوارت توماس (المولود فى ١٩١٣) من أكبر شعراء بريطانيا فى فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، ولد فى كارديف، وتلقى دراسته فى كليا سانت مايكل، لانداف، وفى كلية الجامعة ببانجور. رسم قساً فى كنيسة ويلز فى ١٩٣٦. من ١٩٤٢ إلى ١٩٥٤ كان قساً لمانافون، مونتجومرى شير، وفيما بعد قساً لسانت هيوين، وتقاعد فى ١٩٧٨.

أتبع أول ديوان له «أحجار الحقل» (١٩٤٦) بدواوين أخرى كثيرة تشمل «أغنية عند استدارة الحول» (١٩٥٥) «زوان» (١٩٦١) «المنتحبة» (١٩٦٦)، ليس معلى هذا أنه جلب أزهارا» (١٩٦٨) «معامل الروح» (١٩٧٥). نشرت له «قصائد مختارة ١٩٤٦ - ١٩٦٨» فى ١٩٧٣. يصطبغ شعره بعمق، بخبرته بالعمل بين جماعات ريفية تعيش فى أطراف نائية حيث بعض الكنائس بها مصلون قليلون، وحيث الحياة قاسية، والمنظر الطبيعى موحش. ويبتعث سكان أبرشيته من الفلاحين الذين كثيراً ما يصورهم على أنهم فارغون، متجهمون، بخلاء، وضيعو الروح، كذلك حرر «كتاب بنجوين للشعر الدينى» (١٩٦٣) وحرر مختارات من شعر إدوارد توماس (١٩٦٤) وجورج هربرت (١٩٦٧) و«وردزورث» (١٩٧١).

الدين والطبيعة والقومية الويلزية هى الخيوط الثلاثة الأساسية فى شعره. ولا عجب فقد كان، كما رأينا، قساً لأكثر من ثلاثين عاماً فى كنيسة ويلز الإنجليكانية.

يختلف شعر توماس الدينى عن غيره من الشعراء فى أنه يضع عقائده موضع التساؤل دائماً، ويبتعد عن السُنة ولو صدم ذلك رفاقه فى العقيدة. فهو شاعر مسيحى فى عصر ما بعد المسحية، عصر اهتزت فيه دعائم الإيمان الدينى بعد ظهور داروين وفرويد وماركس ونيتشه، وغيرهم.

إن منطلق الخبرة الدينية لديه هو ما يدعوه علماء اللاهوت «الإله الخفى»: فالله مستخف عن أعين مخلوقاته، لايبدو لهم إلا لمحاً، وليس لدى الشاعر أجوبة سهلة أو جاهزة عن مختلف الأسئلة التى يطرحها الإنسان. كذلك يستعصى الله على التعريف ولا يمكن الإحاطة بصفاته، ومن ثم كان ما يدعوه المتصوفة «الطريق السلبى»: ومعناه أن السبيل الوحيد لتعريف الله هو سبيل السلب أو النفى، كأن نقول مثلا إنه لامادى، لا يمكن التعبير عنه، لا يمكن محاكاته، إلخ..

ويُخضع توماس خبرة الصلاة لبحث عميق فى شعره، باعتبارها محاولة لكسر الحاجز بين الخالق والمخلوق، وصعوبات التواصل بين الإنسان وخالقه الأعلى. وإيمانه هنا يسير على حبل مشدود، تحفه الشكوك واحتمالات السقوط من كل جانب.

كذلك يدرس توماس مفهوم الشر الذى كثيراً ما حيّر أذهان المفكرين لصعوبة التوفيق بين وجوده وصفات الإله من رحمة وخير. فعالمنا - على حد تعبير الشاعر كيتس - «وادٍ لصنع الأرواح» تمتحن فيه نفوس البشر لكى يرى الله مدى قدرتها على الصمود أمام مغريات الشر.

ونحن نجد فى بعض قصائد توماس - كما هو الشأن لدى توماس هاردى وتدهيوز - إيحاءً بأن ثمة قوة جبارة غشوماً تُصرّف شئون البشر وتدير دفة الأقدار. ولكننا لا يجب أن ننتهى من ذلك إلى أنه مانوىّ يؤمن بأن الكون تتنازعه قوتان: قوة النور والخير. وقوة الظلام والشر. فهو فى الواقع يستخدم قوى الشر استخداماً درامياً لأغراض فنية خالصة، وذلك لما يتولد عنها من توتر مع قوى الخير يمنح القصيدة ثراء دراميا وفكرياً بما يشتمل عليه من مفارقات ونقائض وأضداد.

ويهتم توماس بما دعاه عالم النفس الأمريكى وليم چيمز «تنوعات الخبرة الدينية»، ويقدم فى هذا الصدد نموذجين: ففى قصيدة «القديس أنطونيوس» يتحدث عن مؤسس الرهبنة فى صحارى مصر، ويصور التجارب التى تعرض لها فى وحدته، وكيف تمكن - بالصلاة والتأمل والدرس والعمل اليدوى - من التغلب على غوايات الحس وشهوات الجسد التى ما فتئت تغالبه فى صومعته حتى غلبها. وفى قصيدة «القس» - وهى قصيدة قصصية طويلة أذيعت فى ١٩٥٢ من محطة الإذاعة البريطانية - يصور تجارب قس شاب عُين فى إحدى القرى الويلزية النائية، وما صادفه من صعاب، وهو يحاول هداية الفلاحين الأجلاف من حوله، ويحاول - قبل ذلك - أن يغالب نفسه ويردعها عن شهواتها. وتنتهى القصيدة نهاية تراچيدية بهزيمة القس أمام قوى الطبيعة الغلابة.

ما موقع توماس بين شعراء الخبرة الدينية من الإنجليز فى عصرنا؟ عندى أنه - إلى جانب هوپكنز وأندرو يونج وإليوت وأودن - من أبرز شعراء هذه الخبرة فى القرن العشرين. ولما كان هوپكنز ينتمى إلى أواخر العصر الڤيكتورى أكثر مما ينتمى إلى قرننا العشرين، وأندرو يونج أكثر سِنّية وهدوءاً من أن يجارى توماس فى صراعاته وشكوكه، وأودن - فى بعض مراحله على الأقل - ينتمى لماركس وفرويد بقدر ما ينتمى إلى كيركجارد واللاهوت البروتستانتى، فإنه لا يبقى أمامنا منافس جدّى لتوماس غير إليوت. ورغم أن بعض النقاد (مثل أ. دايسون) يرون أن توماس لا يقل شأناً عن إليوت، بل يفوقه من بعض النواحى، أرى أن إليوت يظل بلا منازع أكبر شاعر دينى فى عصرنا، على حين أن توماس - رغم ذكائه وحساسيته وعمقه - لا يبلغ شأو إليوت، وإنما يظل (مع فيليب لاركن وتدهيوز) واحداً من أحسن - خمسة أو ستة شعراء فى بريطانيا بعد الحرب العالمية الثانية. ■

مختارات من شعره

القديس أنطونيوس

كان القديس أنطونيوس يرى فى الرمال أشكالا
تنهض،
تشكلها الرياح، متلوية، داعرة
كأفاعٍ ترقص.
سُمها المرّ
يدخل الروح خلال عينيه الشاحبتين.
جاء النوم؛ تجددت الرقصات
على شبكة العين، لم تكن الأجفان واقياً
من قصف الأجواء.
طوال الليل ظل يطوف بالظلمة الباخوسية
هو ذاته: الطريدة، والصياد، والغابة.

أغنية
فى كنيسة ريفية

لشخص راكع لم تجئ كلمة،
وإنما أغنية الريح فحسب، تُدخل الحزن على شفاه
القديسين الجادين، جامدين فى الزجاج
أو الهمس الجاف لأجنحة غير مرئية،
خفافيش لا ملائكة، فى السطح العالى

كـــان القــديس أنـطونيــوس يـرى فى الرمـــال أشكالا
تنهض،
تشكلها الرياح، متلوية، داعرة
كأفاعٍ ترقص.
سُمها المرّ
يدخل الروح خلال عينيه الشاحبتين.
جاء النوم؛ تجددت الرقصات
على شبكة العين، لم تكن الأجفان واقياً
من قصف الأجواء.
طوال الليل ظل يطوف بالظلمة الباخوسية
هو ذاته: الطريدة، والصياد، والغابة.

أغنية
فى كنيسة ريفية

لشخص راكع لم تجئ كلمة،
وإنما أغنية الريح فحسب، تُدخل الحزن على شفاه
القديسين الجادين، جامدين فى الزجاج
أو الهمس الجاف لأجنحة غير مرئية،
خفافيش لا ملائكة، فى السطح العالى
ترى هل أحبطه الصمت؟ لقد ظل راكعاً مدة طويلة.
ورأى الحب فى تاج مظلم
من الأشواك يتلظى، وشجرة شتوية
ذهبية من ثمرة جسد إنسان.

المنتحبة

[صورة تمثل العذراء تنتحب فوق جثمان المسيح]
دائماً التلال نفسها
تزحم الأفق،
شهود بعيدة
على المشهد الساكن.
وفى المقدمة
"صليب الطويل،
داكناً، بلا مستأجر،
يتوجع من أجل البدن
الذى عاد إلى مهد ذراعيّ عذراء

الأرض السبخة

الأرض السبخة
كانت أشبه بكنيسة فى نظرى
دخلتها خفيف الخطى،
وقد حبست أنفاسى مثل كاب تمسك به اليد.
كان ساكناً.
أى إله قد كان هناك جعل نفسه محسوساً،
دون أن يُستمع إليه، فى الألوان النظيفة التى جلبت
دمعة إلى العين،
فى حركة الريح فوق العشب.
لم يكن ثمة أصوات تُليت.
لكن سكون أهواء القلب. ذاك كان حمداً
بما فيه الكفاية، وتخلى الذهن
عن مملكته. واصلتُ السير
بسيطاً وفقيراً، بينما كان الهواء يتصدع
وينكسر علىّ بسخاء كالخبز.

فى الكنيسة

كثيراً ما أحاول
أن أحلل نوعية ألوان صمتها.
أهذا هو المكان الذى يختبئ فيه الرب من بحثى
عنه؟

لقد توقفتُ كي أستمع،
بعد أن انصرف الناس القليلون
وهو إلى الهواء يعيد تكوين ذاته
من أجل السهر.
لقد ظل ينتظر هكذا..
منذ جمعت الأحجار ذاتها حوله.
هذه هى الأضلاع الصلبة
لبدن أخفقت صلواتنا
فى أن تنفخ فيه الحياة.
الظلال تتقدم من أركانها، لكى تستولى
على أماكن على أماكن ظل النور محتفظاً بها
مدة ساعة.
الخفافيش تستأنف
عملها. تململ المقاعد يتوقف.
ما من صوت آخر فى الظلام سوى صوت رجل
يتنفس، يختبر إيمانه على الفراغ، يُسمّر أسئلته
واحداً واحداً على صليب غير مستأجر.

ركـــوع

لحظات هدوء عظيم،
إذ أركع أمام مذبح
خشبى فى كنيسة حجرية
صيفا، منتظراً أن يتكلم الرب.
الهواء درَج
للصمت، ضوء الشمس يطوقنى، كما لو كنت ألعب
دوراً عظيماً.
والنظارة
ساكنون، كل ذلك الحشد الوثيق
من الأرواح ينتظر، مثلى،
الرسالة.
لقنّى، يا إلهى،
ولكن ليس بعد،
فعندما أتكلم،
ولو أنك أنت الذى يتكلم
من خلالى، يضيع شىء.
إنما المعْنَى كامنٌ فى الانتظار

مـرة أخـرى

ما العمل؟ إنه الملل القديم
وقد عاد مرة أُخرى. عشب كسول،
رياح لا تكاد تُغضّن المياه،
طير يسبح
دائرا ودائرا. لمدة ساعة
عرفتُ عدن، المكان الساكن
الذى نتعطش إليه. رقدت يدى بريئة،
كان الذهن متبطلا.
لا شىء قد تغير؛ النهار يمضى
بعمله، يراقب ذاته فى مرآة هادئة.
ومع ذلك أعرف الآن
أنى على استعداد للنغمة الماكرة
للحية، على استعداد لأن تتسلق
أغصانى سعياً وراء الفاكهة ذاتها

التماس

وأنا أقف فى الظل
رأيته ألف مرة
يحدث: أولا السرقة؛ ثم القتل؟
الاغتصاب؛ الأفعال المحزنة
لليد العمياء.

تلوت صلوات جديدة، أو تلوت القديمة
على نحو جديد، وإذ رحت أبحث عن القصيدة
فى الألم، تعلمتُ أن الصمت هو أفضل شىء دافعاً
ثمنه بضميرى.
لست إلا أعيناً تشهد الهزيمة
الفضيلة؛ تشهد الصغار يولدون جميلين، وأعرف أن
السرطان يكمن فى انتظارهم.

الطريق السلبى

كلا! ما حسبتُ إلا أن
الرب هو ذلك الغياب العظيم
فى حيواتنا، الصمت الخاوى
فى الداخل، المكان الذى نذهب إليه
باحثين، لا على أمل أن نصل أو نجد،
أنه يستبقى الفرجات [الثغرات]
فى معرفتنا، الظلمة
بين النجوم. أصداؤه هى التى نتبعها، آثار الأقدام
التى خلفها لتوه.
نضع أيدينا فى جنبه آملين أن نجده دافئاً، نحن ننظر
إلى الناس والأماكن كما لو كان قد نظر
إليها هو الآخر؛ ولكن الانعكاس يفوتنا.

الجزيرة

وقال الرب: سأبنى كنيسة هنا
وأجعل هذا الشعب يعبدنى
وأبتليه بالفقر والمرض
لقاء قرون من العمل الشاق
والصبر.
وستكون جدرانها جامدة
كقلوبهم،
ونوافذها تسمح بدخول النور
كارهة، مثلما هو الشأن مع عقولهم، وكلمات الكاهن
يغرقها
مواء الريح.
هذا كله سوف أفعله.
قال الرب: وأرقب المرارة فى أعينهم
تنمو، وشفاههم تتقيح
بصلواتهم، ونساؤهم يجلبن أطفالهن
على مذابحى، وسأختار خيرهم
كى يُلقى فى البحر.
ولم يكن ذلك كله إلا على جزيرة واحدة

المجىء

وأمسك الرب فى يده
بكرة أرضية صغيرة. انظر، هكذا قال:
فنظر الابن. وبعيداً،
كأنما من خلال ماء، رأى أرضاً ملفوحة ذات لون
ضار.
كان النور يشتعل هناك،
ومبانٍ ذات قشور
تلقى ظلالها. ثعباناً لامعاً،
نهراً حل طياته، مشعاً
من الطين.
وعلى تل عارٍ
كانت شجرة عارية تُحزِن
السماء. أناس كثيرون
مدوا أذرعهم النحيلة إليها، كأنما ينتظرون أن يعود
إبريل مختفياً إلى أعضائها المتصالبة.

راح الابن يرقبهم.
دعنى أمضى إلى هناك، كذلك قال.

الغياب

إنما هذا الغياب العظيم
الأشبه بحضور هو ما يرغمنى
على أن أتوجه إليه بالخطاب دون أمل
فى تلقى إجابة، إنها غرفة أدخلها قد بارحها لتوه
شخص ما، ردهة لوصول
شخص لم يصل بعد
أحدّث المفارقة التاريخية للفتى، ولكنه ليس هنا
أكثر مما كان الشأن من قبل.
الجينات والجزيئات
لاقدرة لها على استدعائه
أكثر من بخور العبرانيين فى هياكلهم.
معادلاتى تخفق
مثلما تخفق كلماتى.
أى لملجأ لى
سوى ذلك الفراغ، بدونه، لكل
كيانى، خلاء قد لا يكرهه؟

المجىء

أن يُصلب
مرة أخرى؟ أن يُصادَق
لأنه يرتدى الچينز ويربى لحية؟
لم يعد الآلهة يُحكم عليهم بالموت
من بعد.
نصيبهم إنما هو مع من يتُجاهلون.
أظن أنه ما زال يجىء
خلسة كما فى الأزمنة الخوالى
غير مرئى مثل تغيار أحيائى [مصطلح فى علم الأحياء]
صدى لما قاله الضوء، حين لم يكن أحد
حاضرا؛ انطباع
للعين، أسرع من أن يمكن
الإمساك به وهو ينظر، ولكنه
يؤمَن به كالأزهار فى الإقليم المظلم الذى إليه نتجه.

مهاتفة

التليفون هو ثمرة
شجرة معرفة الخير والشر.
نستطيع أن نهاتف
كل امرئ عليه، خلا الله.
إذ لو فعلنا ذلك لكان إعلاناً
أنه بعيد. إدارة
الصفر ليست سوى
نفى حضوره.

كم من المرات قد رفعتُ
المسماع، أستمع إلى
ذلك الصوت الناعم الذى هو طنين التكنولوچيا
وشعرت بإغراء
أن أجرب إدارة
الرقم الكودى الذى يصلنى بالزمجرة الإلهية
عند محيط تلك الوداعة.

الميلاد

ولد القمر
وولد الطفل،

يرقد بين الثياب البيضاء
مثلما يرقد القمر بين السحب.
كلاهما يلمع، ولكن
النور من أحدهما
منتشر فى الكون
كأنما بين زجاج مهشم.

حكاية شعبية

صلوات كالحصى
يُرمى به على نافذة السماء،
على أمل لفت نظر
المحبوب، لكن دون
جدائل مرئية تُدلى
كى يتسلقها
المؤمن،
فلأى غرض تُفتح
تلك النافذة البعيدة؟
قد كنتُ
لأمتنع عن ذلك منذ زمن طويل
لولا أنى كنت أحدق ذات مرة خلال أصابعى المغلقة
خيل إلىّ أننى أرى
حركة ستار.

مداخل

بدأنا بالقرب الشديد.
وإذ تحركتُ أقرب وجدته
أبعد، حضوره
يحل محله ظل
كلما قرب النور، عظم الظل.
تخيل عذاب
اكتشاف أنه تاز،
يصغر. أثمة رشح [تسرب] فى مكان ما
من الذهن نستطيع أن نستوعبه؟
لا نستطيع حتى أن نقول،
مشيرين: هنا أُريق الله.
كنت أومن يوماً بأنه حتى
الكائن الإنسانى يترك لطخته
فى الأماكن التى حدث فيها.
أما الآن فليس ثمة سوى ضوء إكلينيكى ينصب فى
الفُرجات
التى يستطيع السر أن يتلكأ فيها
مسائلا أوراق اعتماد
الأحفورة الإلهية، مُعَقِّماً فكرنا
كى ينطلق إلى فضائه الخارجى الخاص.

أسئلة

أعد نفسك للرسالة.
أأنت مستعد؟
صمت.
الصمت هو الرسالة.
الرسالة هى...
انتظر.
أأنت واثق؟ صدى؟
صدى صدى؟
صوت.
أكان دائماً يصاحبنا
ونحن لا نسمعه؟
ما الذى كانت المحارة تفعله
على الشاطئ؟ أُذن،

تشرب إلى مالا نهاية؟
ماذا؟ صوت؟ صمت؟
أيهما جاء أولا؟
أصخ سمعا،
سأروى لك قصة،
كما رواها لى راوى القصص.
ترى أين سمعها؟
من طريق الاستماع؟ إلى الصمت؟ إلى الصوت؟
إلى صدى؟ إلى صدى
صدى؟
انتظر

سوياك: تضحية إبراهيم

[القصيدة مستوحاة من لوحة للفنان سوياك تصور تضحية إبراهيم بابنه إسحق]

وهو يمسكه من شعره
بوحشية بريئة.
ووجه الابن هادئ،
فيه ثقة.
والحيوان ينظر.
هذا ما يستطيع الفنان أن يفعله،
يفسر الإيمان
بإزميل رصين
والحجر المقاوم
ساكن كأنفاسنا
يتَقَبل.

سيدة

وإذا سألتها
وجدتها بلا اسم،
ولكن عينيها تقولان:
الماء بارد.
إنها تبلغ من العمر ثلاث سنوات
راغبة فى التقبيل؛
ولكن شفتيها تقولان:
إن التفاحات مُرّة

هكـذا

كل ما قد يعنّ لك أن تتخيله قد حدث.
ما من كلمات
لم تُقل، ما من أفعال
لم تُفعل: الخمر سُممت
فى الكأس، الجثث
اغتُصبت. بينما ملاك أشعياء
هنا وهناك
يطير بفحمته الساخنة.

أجــل!

أزهار الطفولة
لا تعرف الذبول، ذات
عبق جميل. وقلوبنا
أُصص، تقوم على النافذة
المطلة على حديقة عدن
ولكن عقولنا
من زجاج أيضاً،
تُجمدّنا بمنظر مختلف.

التاريخ

إنه يظهر أمامنا،
وهو يعصر يديه الجافتين،

يستشهد بكتاب نتشه،
وبشوبنهاور.
نقول له: غنّنا
مناسبات أكثر إشراقاً
والطفل قُرب البركة الساكنة
يضاعف الانعكاسات.
إنه يظل بلا عزاء فى عاصفته الترابية من الدموع،
متذكراً الحروب الصليبية،
وعمليات التعذيب، وحملات التطهير.
لكن الزمن يمر؛
يرتكب الزنا
معه لكى ينجب علة
تحييه المستمر.

صــلاة

قبرو بودلير
ليس بعيداً
عن شجرة العلم.
وقبرى أنا أيضاً
حيث إنى سعيت وأخفقت
فى أن أسرق منها،
فى مكان ما على مرمى النظر
من شجرة الشعر
التى هى الأبدية مرتدية
أوراق الزمن الخضراء ■.



للفنان چورچ البهجورى

الإيقاعات والرؤى

١٨٠ محرقة سافونارولا، ميلاد حلمي.

إهداء:

وامصراه .....

يا مسكن كل ألم ...

وغاية كل أمل ....

أهدى حديثى

وإن كان كل حديث لا يجدى.

(من وحى شعر دانتى)

مقدمة

قيل عن مسرح «**شكسبير**»، إن شخصياته وعفاريته لو عادت للحياة، لما ظهرت بصورة غير التى صورها الكاتب، ولما نطقت بغير ما أنطقها.

كذلك... فى هذه المسرحية، فأحداثها حقيقية، وأشخاصها عاشوا على كرتنا الأرضية، ولعبوا فى الحياة أدوارهم نفسها فى المسرحية، وآمنوا بالأفكار والآراء التى يدافعون عنها.

ولفهم المسرحية وجب وضعها فى إطارها التاريخى، فأحداثها تدور فى فلورنسا التى كانت إحدى الممالك الخمس، التى تكون الآن ما يعرف باسم إيطاليا. والممالك الأربع هى: ميلانو - البندقية - روما - نابولى.

وكانت تقوم بين هذه الممالك حروب وتحالفات، لكنها تمكنت من إقامة نوع من الاتحاد كان يسمى بـ «**العصبية الإيطالية**».

فى نهاية القرن الخامس عشر، كانت فلورنسا مدينة غنية.. شوارعها ومبانيها فى غاية الفخامة والرفاهية، يسكنها أباطرة الفن والنحت مثل «**مايكل أنجلو**» و«**بوتتشيللى**». وكعادة المدن المرفهة... كان يسود فلورنسا نوع من الانحلال وفساد الأخلاق.

حين بدأ «**سافونارولا**» الوعظ فى دير «سان مارك» بفلورنسا كانت المملكة تحت حكم «**لوران العظيم**»... وكانت المدينة قد بدأت فى الانحدار لمرض «**لوران العظيم**».. سوق المال ينهار، البنوك تغلق فروعها، التجارة تكسد... كانت المدينة مهددة.. كباقى ممالك إيطاليا وكانت القوى الأجنبية متربصة بها.

محرقة

مسرحية

ميلاد حلمى

في هذا الجو غير المستقر يعظ «سافونارولا» .... لم يكن موهوباً في فن الخطابة، لذلك كان نجاحه محدوداً في البداية .. خاصة أن لهجته الغريبة على أهل فلورنسا أبعدتهم عنه.

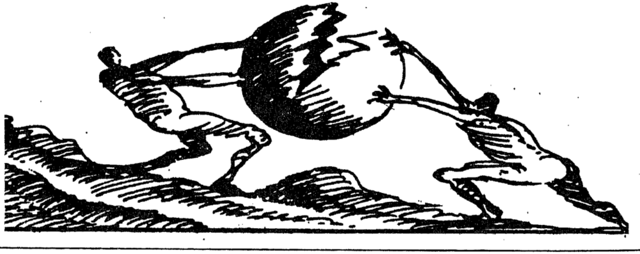
كان من الممكن أن ينهي هذا الراهب الدومينيكي حياته كغيره من النساك المتعبدين، لكنه .. بدلا من الوعظ.. نجده يخبر جمهوره برؤى غريبة، ويتنبأ بوقوع حوادث جسيمة.. لم يكتف الراهب بذلك، بل سرعان ما نجده يتدخل في الأمور السياسية، يهاجم البابا والفاتيكان.. ينتقد «لوران العظيم». وبمرور الوقت نجد نفوذه يزداد، خاصة بعد أن تحققت عدة تنبؤات له، واتسع جمهوره.

ولنتفهم الجو العام الذي وعظ فيه «سافونارولا» وجب علينا الإحاطة بما كان يسود عقول العامة من جهل وشطط.. كان الإيمان بالخرافات سائداً.. ممارسة السحر والشعوذة منتشرة.. وأحداث المسرحية تقع في نهاية القرن الخامس عشر، والمعروف عن العصورالوسطى أن الشائعات والخرافات بنهاية العالم كانت تكثر مع نهاية كل قرن، وبذلك نتفهم سير الجماهير وراء «سافونارولا» حين بدأ يبشر بنهاية العالم وعودة المسيح المنتظرة على الأرض، وبداية ألف عام من السلام.. كانت الكرة الأرضية معدة لاستقبال أي نبيّ أو مدّعي نبوة.

في نهاية القرن الخامس عشر، كانت قبضة الكنيسة تشتد على رعاياها، وكانت تشتد أكثر كلما زاد الفساد في الڤاتيكان، خاصة عندما يعتلي عرش الڤاتيكان بابوات منحلون، وكان من عادة الكنيسة أن تتهم كل من يحاول إصلاح الكنيسة، أو التصدي للفساد السائد بالهرطقة والكفر، وتحكم عليه بالحرق كالسحرة.. كانت للكنيسة دائما الكلمة الأخيرة، وكان للڤاتيكان جيوش ومصالح متشعبة كأي دولة، ولذلك فمن الصعب التفريق بين الأمور الدينية والدنيوية.

وجدير بالذكر أن هناك ثلاثة بابوات تم ذكرهم في هذه المسرحية:

ساڤونارولا



محرقة سافونارولا

- البابا «سيكستى الرابع»
اعتلى عرش الفاتيكان عام ١٤٧١، وتوفى عام ١٤٨٤.
- الباب «أنوسنتى الثامن»:
اعتلى عرش الفاتيكان عام ١٤٨٤، وتوفى عام ١٤٩٢.
- البابا «ألكسندر الثامن»:
اعتلى عرش الفاتيكان عام ١٤٩٢ وهو الذى أصدر قرار التحريم الكنسى. ضد سافونارولا.

والتحريم الكنسى كان سلاح الفاتيكان القاطع، وكانت الكنيسة تسلطه ضد معارضيها، وكان معناه أنها تحرمهم من دخول الجنة، وكان المحرم كنسيًا كالأبرص.. لا أحد يتعامل معه، كالشيطان.. يجب الابتعاد عنه. وكان مجرد إصدار التحريم ضد شخص دليلا على خروجه على اللاهوت وتعاليم الكنيسة، ولذلك وجب حرقه.

وأخيراً... أكتب إليك - عزيزى القارئ - هذه المسرحية فى صيف عام ١٩٩٣، وأنتهى من كتابة هذه المقدمة مع صوت المذياع يشدنى بخبر غريب، يقول إن طلاب مدرسة الفضاء الأوروبية بـ «تولوز» - بجنوب فرنسا - قاموا بأنفسهم بالإشراف على إطلاق سفينة الفضاء الأوروبية «إريان».

نعم.. لقد سمعت - عزيزى القارئ - الخبر جيداً. الطلاب أنفسهم قاموا بإطلاق سفينة الفضاء ... وبنجاح.

حين سمعت هذا الخبر، كنت غارقًا مع الأوروبى فى العصور الوسطى، حين كان الجهل والخرافات يسيطران على عقله، حين كانت قوى الاستبداد تتحكم فى مصيره.

ومع الانتهاء من قراءة هذه المسرحية، ستدرك - عزيزى القارئ - أن هؤلاء الغربيين - الذين طالما بهرونا بتقدمهم وعلومهم - لم يهبطوا من الفضاء ولا يتمتعون بذكاء خارق يفرقهم عن غيرهم من الأجناس ... ستدرك - عزيزى القارئ - أنهم كغيرهم من البشر، كانوا يعيشون فى جهالة مظلمة، ثم مروا بمراحل التطور حتى وصلوا الى ما نلمسه اليوم من تقدم.

وأحب أن أؤكد - مرة أخرى - أن أحداث هذه المسرحية تمثل وقائع تاريخية موثقة، ولم أتدخل فيها أو فى ترتيب أحداثها إلا للضرورة الفنية.

شخصيات المسرحية

البابا : رأس الكنيسة الكاثوليكية.
ماكيافيللى : سياسى إيطالى (٤٠ عاما)
لوران العظيم : ملك فلورنسا .. من آل ميدسيس (٤٤ عاماً).
بيير دى ميدسيس : ابن لوران العظيم ووريث عرشه (٢٤عاما).
سافونارولا : راهب دومينيكى (٤٠عاماً).
مجلس الولاة : من النبلاء والأرستقراطيين .. حكام فلورنسا.
دومينيك : راهب دومينيكى مؤيد لسافونارولا
سيلفستر : راهب دومينيكى مؤيد لسافونارولا.
ملتستا : راهب دومينيكى مؤيد لسافونارولا.
فرانشيسكو بارون : صديق سافونارولا مدسوس عليه من قبل الولاة
فرانسيسكو : راهب فرنسيسكانى معارض لسافونارولا.
جوليانو رونديناللى : راهب فرنسيسكانى معارض لسافونارولا.
فيليبو كوربيزى : راهب فرنسيسكانى معارض لسافونارولا
«جنود وحرس رهبان من الدومنيكان والفرنسيسكان، أهالى فلورنسا، أطفال فلورنسا».

الفصل الأول

«تفتح الستارة على صوت موسيقى وصلوات كنسية.. شاشة سينمائية بعرض المسرح.. تمر الكاميرا بأروقة الفاتيكان حتى تصل إلى إحدى الحجرات المغلقة حيث يستقبل البابا «ماكيافيللى».

البابا : ماكيافيللى ... يا ثعلب السياسة الإيطالية.
عليك بحط رحالك إلى فلورنسا المنسية.
من هناك ... ترسل تقاريرك العقلانية.
وتعطى نصائحك لبلاد السنيورية(١).
حتى لا يخلطوا السياسة بالروحانية.
كى لا يجروا الكنيسة إلى المشاكل الدنيوية.

ماكيافيللى : إنه لشرف عظيم ... إنه ليوم مقدس
أن يعطف الجالس على كرسى القديس بطرس ويكلف علمانيا مثلى بوظيفة الحفاظ على شرف الكنيسة.

البابا : مالك والحفاظ على شرف الكنيسة يا ربيب الثعالب الخبيثة .. لقد أرسلنا البعثة الرسولية
لتولى الأمور الكهنوتية ..
دورك هو تقديم النصائح السياسية
لمجلس الولاة الفلورنسية
ليحدوا من خطر الهرطقة الدومنيكية(٢)
الخارجة على تعاليم الكنيسة الرومانية.

ماكيافيللى: سافونا رولا .... جيروم سافونارولا.

البابا : نعم .. هو .. جيروم سافونارولا.

مكيافيللى : لكنه باسم المسيح يمجد وبتعاليم الإنجيل يبشر

ويسعى لإقامة دولة يسوع المقدسة

ليهدى العالم لحظيرة الراعى المنتظرة.

البابا : كفى ... يا فاقد الإيمان

يا من لايعبد إلا الشيطان

كفى ... يا بعيد البصر

يا عديم البصيرة.

ماكيافيللى : وماذا يخشى الفاتيكان؟

أأن يعلو شأن سافونارولا فى الزمان؟!!

أأن تصبح فلورنسا مشهورة.

ويذهب إليها الحجاج من كل المعمورة ؟!!

البابا : بل نخشى شطط هذا الحمل

الذى يدعى أنه مرسل

ويجرؤ على إرسال أحد أتباعه الدومانيكان(٣)

لبث الحياة فى أحد الأكفان.

ماكيافيلى : وهل حقا أحيا أحد الموتى؟!!

لو رأيت ذلك بعينى

لآمنت وغيرت دينى.

البابا : بل كل ما يقدر عليه هو إهانتنا

.. من فوق المنبر يذكر سيئاتنا.

ماكيافيللى : لكن .. تنبؤات كثيرة تحققت له

إنها العذراء تظهر فى ليله كما ظهرت لكثيرين غيره.

البابا : بل لم توح من قبل قريحة شيطان

لجذب السياح لأحد البلدان

مثلما أوحت قريحة راهبنا اللئيم

لجر الآلاف وراءه مسحورين.

ماكيافيللى : لكنه لا ينادى إلا بالخير ولايقاوم إلا الشر.

البابا : لو منع الشعب من متع الدنيا لهدموا الكنائس فوق رءوسنا.

ماكيافيللى : لكنه يعدهم بجنة الآخرة ويبعدهم عن الحياة الزائلة.

البابا : لقد أفسحت لك من وقتى أكثر مما يتسع له صدرى

انجح فى مهمتك ... وإلا

سيطهر أنصاره من الباكين

الأرض من أمثالك الكافرين.

ماكيافيللى : فليطمئن قداسة البابا .. فالجمهورية منتصرة .. لا محالة

فالتاريخ لا يعود إلى الوراء

والعقل سينتصر رغم الجهلاء.

البابا (فى غضب): بل مهمتك هى تعزيز

الحق الإلهى لآل ميديسيس

حكام فلورنسا الشرعيين

ودافعى راتبك المكرمين.

ماكيافيللى : أيفضل البابا لوران العظيم من آل ميديسيس

آكل أموال اليتامى، صانع كل خسيس..

أيفضل قداسته من لطخ يديه بدماء الأبرياء

على الناطق بكلام الأنبياء؟

البابا: كفى .... إلى فلورنسا أيها الشقى

قبل أن ينتشر الوباء الفلورنسى

وحق العلى إن لم تأتنى برأس النبى

لأحرمنك من حقوقك كسياسى

إلى فلورنسا ... هناك .. لديك الفرصة ليعمل عقلك

لعنة السماء عليك وعلى علمك.

«تختفى الشاشة على صورة عربة «ماكيافيلى» تجرها الخيول، وهى متجهة إلى فلورنسا، وتعلو من حولها الصرخات، ويصاحبها عواء الذئاب .. يضاء المسرح على حجرة نوم «لوران العظيم» وهو يشرف على الموت».

لوران العظيم : استدعوا النبى أريد الاعتراف بين يديه

عل السماء تقبلنى

عله يتشفع لجرائمى.

بيير دى ميدسيس : أى لوران العظيم يا أفضل أب

يا خيرة آل ميدسيس

أن يتغلب عليك النقرس.

فهذا أمر محتوم

أما اعترافك للرجال فهذا شىء مشئوم.

ماكيافيللى : يا مولاى .. كيف تصب اعترافك فى أذن عدوك؟

هل نسيت أنه هاجمك

من فوق منبر كنيستك؟

بيير : كنيستك التى بنيتها بحر أموالك.

لوران العظيم (بصعوبة) : الموت قادم .... لامحالة إلى بقس بلا خطايا.

بيير : لكنه يسعى يا أبتاه

أن يعطى الملك للحفاة..

إنه يريد إنهاء حكم الصفوة

ويدعو لتسليمه للرعاع الجهلة.

ماكيافيللى : لماذا لا نستدعى الأخ دون جيدو التقى

مستلم اعترافاتك الأمين،

كاتم أسرارك الواعى؟

بيير : أو الأخ ماريانو دى جيتزانو الفصيح

واعظ فلورنسا العظيم..

بدلا من هذا المسخ الحقير الهيئة

الذى يتكلم لغتنا بلكنة.

لوران العظيم : قلت أريد قسا تقيا

لا أريد سارقا أو لوطيا.

محـرقـة سـافـونـا رولا

مـاكـيـافـيللى : وما فائدة الاعتـراف، لنفس كشفت الأسرار
ألا يكفى حـفظ الكرامـة، وترك الوهم للصغار؟
لوران العظيم : اخرس يا عديم الرحمة ... يا متحجر القلب
يا من لا تحمل نفسه ثقل أى ذنب
سترى حين تهرم كيف يزيد العبء
وستفزع من منظر الدود يخرج من الكبد
ساعتها سيتبخر كبرياؤك الإنسانى الزائل
وستشتاق نفسك لوجود غير وجودك الباطل.
«ثم موجها حديثه لابنه».
يا بيير ... لقد تمت فرحتى
فى الدنيا حققت كل مقصدى
بموتى ستصبح ملك فلورنسا
وأخوك قد أضحى كاردينالا فى الرابعة عشرة
بالأموال اشتريت له القبعة الحمراء(٤)
وانتزعت له اللقب بالخداع
لقد كسبت الدنيا الزائلة ومنْ يدرى على أسرق الآخرة.
بيير : لكن باعترافك بين يديه
تضعنا جميعا تحت قدميه
إنك تزيده قوة وترفعه شأنا
وتعقد مهمتنا وتشبعنا هوانا
بذلك تضعه على قمة فلورنسا بدلا من إرساله لغياهب سجونها.
ماكيافيللى : أى هدية مسممة؟
أى مملكـــة مقســـــمة؟
أى سـفـينة هائمـة فى بحـر السـيـاسـة الهائجة؟
تتـركـهـا لابنك الغـر بعـد أن تكسـرت أجنحتها؟
لوران العظيم : بل لن أعترف إلا بين يديه فى فلورنسا ...
الله لا يستمع إلا إليه.

مـاكـيـافـيللى : يا لوران العظيم ... يا فاتح الممالك...
هل تظن حقا أن الله يظهر لهذا الناسك؟
برق أو عاصفة يهبطان على قبة كنيسة
شىء طبـيـعى يحـدث كل مـسـاء وكل صبيحة
وزلزال بولونيا ليس أول ولا آخر زالزال
وموت البابا شىء قد يخطر على كل بال
لو زعم كل منتظر كـــوارث أنه كليم عزرائيل
لنافسنا فى تخاريفنا بنى إسرائيل.
لـوران الـعظـيـم : بل لـه كل مـظاهـر التقوى والقدسية
لا ينام الليل ويسهر للفجرية
ويكلف نفسه من العمل بأشقه
يلبس الخيش ويغسل أقدام قرنائه يخدم على المائدة وهو العلامة
ويكسر شوكة جسده دون هوادة.
مـاكـيافـيللى : منذ عكفت أدرس حالته الفريدة..
لم أجد سببا سوى كرهه لهيئته الحقيرة
وحين بحـثت عن سبب رفضه لحـياتنا المثيرة
لم أجد سوى أنفه الكبير وحواجبه الكثيفة.
لوران العظيم : أنت تبـالـغ يا عـديم الإيمان
يا من تقيس كل شىء بالميزان
كيف لمثلك أن يفهم أسرار الإيمان وهى الإيقان بأمور لا ترى بالعيان؟
من حبه لله لم يرتبط بامرأة
من أجل السمو هرب من عالم الشهونة.
ماكيافيللى : أسرار الإيمان أكشفها لك أنا
وإن كان القدماء قد كشفوها من قبلنا
راهبك أغرق نفسه فى عالم الإيمان بعد أن رفضته أحضان الشيطان
وقرر الزواج من الكنيسة
بعد أن صدته امرأة جميلة

لو قبلته «لاودوميا ستروزى» فى شبابه(٥)
لما هجر العالم ناقما على لذاته
لو قبلتـه ولو مـرة لوجـد فى أحـضـانهـا الجنة
وكيف لها أن تحتضنه؟
وحواجبه تهبط حتى عينه !!
لوران : ما حكاية .. «لاودوميا» هذه؟
«صمت»
لوران العظيم : أجب يا وارث عـرش فلورنسا
يا من تعرفُ دبيب النملة.
«صمت»
كيف ستصرف أمور رعاياك؟
ومعرفة أسرارهم أمر ليس منه فكاك.
بيير: كل من يعرفه يؤكد باستمرار
أنه يصوم طوال النهار
ينام على حشية رقيقة
ويلتحف بخرقة صغيرة..
وحين درسنا شعره
وجدناه يتطلع لنور القلب وحده
ولا يطلب من فضة أو ذهب
بل كل حبه يذهب للرب
ولدينا كذلك ما يثبت بالإيداع
أنه قادر على الاسترفاع(٦)
وأن هالة القديسين النورانية
تحيط برأسه بشفافية
بل إن هناك من أكدوا وهم واثقون
ومنهم شهود عيان كثيرون
أنه كان يطير فى الهواء
وأن النار تسكنه ككل الأنبياء.
مـاكـيـافـيللى : لو نطق أمـامى جـاهل بهذه الخرافات
لما تعجبت بما قال من مهاترات لكن...
أن يرددها وارث العرش بهمة فقد فشلت فى المهمة...

لقد تسلل اللعين إلى قلوبهم
واستغل الدين ليستميلهم.
بيير : لكننى لا أصدق شيئا من هذا الجنون
لا أصدق شيئا مما يقولون.
ماكيافيللى(لنفسه) : العقل سينتصر فى النهاية.
العقل سينتصر فى النهاية.
لوران العظيم (متعبا) : سأترك لكم الدنيا المعقدة.
تماما كما وجدتها
وعليكم حل ألغازها أما أنا فراحل عنها
وإلى بسافونارولا.
بيير : هاهو قادم يا أبتاه.
«يدخل الحاجب معلنا قدوم زائر»
الحاجب : المبعوث البابوى يريد أن يباركك...
ويرسل تشفعاته إلى السماء تصاحبك.
لوران العظيم (صارخا) : لا تدعه أبدا يدخل مخدعى.
أفضل أن تصلى عاهرة على جثتى
لو كان للراهب الدومينيكى فضل «السبقان» ففى كشفه لفسق عصابة الفاتيكان التى لا تنفذ إلا أوامر الشيطان
فتبيع صكوك الغفران
وتسلط سيف الحرمان
لوطى ينتخبونه زورا (٧).
يحابى أصهاره ويشن على حربا(٨)
ويقتل أخى جوليان فى مؤامرة(٩)
لايهبط لدناءتها حتى الجرذان.
ماكيافيللى (ضاحكا) : لكنك انتقمت منه بأموال.
وتجاوزت الجميع بدهائك واشتريت لابنك ذى الأربعة عشرة قبعة الكرادلة وثيابهم الملونة.
بيير : لقد انتهى خصامك ...
بموت عدوك سيكستى الفاسق.
لوران العظيم : مات وجاء بعده من باع له صوته دون حياء(١٠).
مات السحافتى وجاء بعده سارق .. وياله من وباء
كأنه وابنه على الجنة وكيلان
ولذلك أقاما بنكا للغفران
ومن يشترى أسهمه المالية
ينعم بالجنة السماوية
مهما كانت خطاياه الدنيوية
وكل من يدفع أكثر
.. يسرق أكثر...
ويظلم أكثر
... أهو الله أم الشيطان
يتربع على قمة الفاتيكان ؟!!
بيير : لن تخسر شيئا يا أبتاه
باصطحاب بركات الأولياء.
لوران العظيم(غاضبا) : بركات وغد ينشر فى الدنيا فسادا.
للعهر والفسق غدا هو رمز أثمرت له الأرحام ستة عشر
لا يعترف إلا باثنين للأبوة.
«يدخل الحاجب معلنا قدوم سافونا رولا».
الحاجب : سافونا رولا ... واعظ دير سان مارك.
«يدخل «سافونارولا» مترددا فى ثياب الدير الحمراء الصالحة، يجيل البصر حوله متعجبا».
سافونارولا : ما كل هذا الترف؟
ما كل هذا الذهب؟
ما هذه الرفاهية!
واللوحات الشبقية!
ما هذه التماثيل العارية!
وتلك النهود الرخامية!
و ... و ... المؤخرات المرمرية؟! أهى «فينوس» تسكن هذا القصر؟
أم «كيوبيد» يشعل أهواء النفس
فى كل ركن من أركان هذا النزل؟
بيير : مليكنا الحبيب لوران العظيم
وقد تمكن منه النقرس اللئيم
يبغى الاعتراف بين يديك
ولا تنس فهو مشيد دير سان مارك.
سافونارولا : عجيبة هى العدالة الإلهية
التى طعمت بالنقرس العائلة الملكية
علهم يلمسون تفاهة الحياة الأرضية.
لوران العظيم : أيها القديس ... أيها النبى
يا من تتكلم بصوت العلى سأعترف أمامك بكل خطاياى
عل السماء تقبل مناى.
سافونارولا : قبل قبول الاعتراف أجب على أسئلة ثلاث
ولا تحاول خداع المخلص
فهو بخبايا النفوس يعرف.
ماكيافيللى : وما فائدة الاعتراف إذن؟!!
فهو بكل شىء عارف
وبخبايا النفوس مدرك.
لوران العظيم : اخرس يا إبليس ..
اسأل يا قديس.
سافونارولا : هل إيمانك قوى؟!
لوران العظيم : قوى وثابت.
سافونارولا : إذن فأنت تعرف أن الله حق
فهل ترد الأموال التى أخذتها دون حق؟
لوران العظيم : نعم ... سأرد كل ما أخذت
ورثتى سيعيدون كل ما سرقت.

محرقة سافونارولا

سافونارولا : حسنا : هل ترد للشعب كرامته؟
هل تعيد له جمهوريته؟
لوران العظيم : وما دخل ذلك فى الاعتراف الكنسى؟
أرجل دين أنت تسأل أم سياسى؟!
سافونارولا : وكيف تريد الذهاب الى السماء
ويداك ملطختان بدماء الأبرياء؟
كيف وبيوت فلورنسا مليئة بالعوانس بعد استيلائك على بنك العرائس(١١) ومنذ استيلاء عائلتكم على الحكم يعانى الشعب كل صور القهر والظلم.
لوران العظيم (متألما): هل أتيت لتكفر عن ذنوبى الروحية
أم لتحدثنى فى الأمور السياسية؟!
ماكيافيللى (للوران): لكن.. حين تق‍ـ
أمام الرب
لن يشفع لك مُلك أو لقب
فقط أعمالك... حسناتك وسيئاتك
فأسرع.. قبل أن يختل ميزانك!! اطلب فورا إعادة الجمهورية تفز بمتع الجنة السماوية
بيير (صارخا): هذه مؤامرة... هذه مؤامرة.
ماكيافيللى: بل هى الطريقة الوحيدة لخلاصه
سافونارولا (للوران): أجب.... هل تعيد الجمهورية؟!
بيير: وما دخل الأمور السياسية والدنيوية فى الاعترافات الكنسية؟
ماكيافيللى (للوران): سافونارولا معه كل الحق
فاذا أردت أن يسامحك الشعب فأعد لفلورنسا الجمهورية
وكون مجالس الشعب الديمقراطية..
بذلك تصعد روحك طاهرة
من كل الخطايا مبرأة.

بيير : هذه مؤامرة ... هذه مؤامرة
سافونارولا : أجب ... هل تعيد الجمهورية؟!
«صمت»
سافونارولا : أسأل للمرة الأخيرة قبل ذهابى
هل تعيد الديمقراطية لبلادى؟!
«صمت»
سافونارولا : من السهل دخول جمل من خرم إبرة
على أن يدخل غنى ملكوت السموات
«يخرج ويظل صوته يدوى على المسرح».
من السهل دخول جمل من خرم إبرة
على أن يدخل غنى ملكوت السموات.
*«يتبادل **بيير** نظرات العداء مع **ماكيافيللى**، ينظران فجأة الى «**لوران العظيم**» الذى تصدر منه آهة ثم يسلم الروح. يسمع صوت سافونارولا من الخارج بينما يجرى «بيير» نحو أبيه محاولا سد أذنيه كى لا يسمع صوت «سافونا رولا».*
سافونارولا : من السهل دخول جمل من خرم إبرة
على أن يدخل غنى ملكوت السموات.
بيير : أعدك .. يا من مت متمسكا بالحق الإلهى
أن أخلد طوال عمرى ذكرى
أبى وأجدادى
سيبقى آل ميدسيس على فلورنسا مالكين
وسيظل الشعب أبدا للضرائب دافعين
سيبقى الحكم فى يد الصفوة والنبلاء
والويل لمن يعترض من العامة والغوغاء.
ماكيافيللى : بل غير الحال فى التو واللحظة

قبل أن تضيع من يديك الفرصة أسرع
فاجعل الشعب حليفك
ستجده فى الأوقات العصيبة نصيرك.
بيير : اغرب عن وجهى يا مستشار السوء فلن ترى ديمقراطيتك أبدا الضوء
ما أنت إلا سياسى فاقد الوعى
تماما كراهبنا الذى يحلم بالوحى
لن تكون أبدا فى فلورنسا دولة ليسوع
ولن يعلو فى حياتى شأن لرعاع.
ماكيافيللى : بل جمهوريتك ستكون جد مختلفة
عن أحلام يقظته وهلوسته مبتعدة من «روميليس»(١٢) تأخذ خيوطها العريضة
فتعيد لشعب فلورنسا أمجاده العتيدة
فالشعب يتوق للعدالة والقانون
والولاة فوق الحق يصعدون.
«صمت»
خلص الشعب من تسلط النبلاء الفاسدين..
والإقطاعيين فاقدى الشرف والكرامة
.. ناشرى الفساد والرشوة.
فقد انطفأ فيهم كرم النفس العتيد
وتجلد بين ضلوعهم الوريد
فأصبحوا حتى من الخدمة العسكرية .. يتهربون
وحين يرى الشعب عودة الديمقراطية ويسترد الحرية
وتصبح المواطنة مساواة وإخاء
والكل أمام القانون سواء
ستعود لتشعل فى نفوسهم حب الوطنية.
بيير : يالك من حالم بل أفضل أن أكون بظالم هل تريد أن تجرد الحكم من ألوهيته؟
وتسأل كل جاهل عن رأيه؟
وتستشير كل عالم فى علمه؟
وكل متفلسف فى فكره؟

سيصبح الحكم كابوسا والكرسى نعشا
والملك طرطوراً.
ماكيافيللى : بل الديمقراطية الحقيقية..
هى تسليم الأقلية برأى الأغلبية
فدع كل مواطن يدلى بدلوه
.. وكل مرجل ينفث بناره.
بعدها ... سينطلق الجميع للعمل فرحين
يسلمون مصائرهم لك راضين ولخدمة
الوطن بأرواحهم مستعدين فالحرية ..
الحرية هى وقود الشعوب مشعلة الهمم
صاعدة القمم
مولدة العبقريات
خالقة العظماء
هى .. هى سراج القلوب.
بيير : بل بدونها الحكم أمضى
نظام .. طاعة .. ولاء أعمى.
ماكيافيللى : بدونها .. بدونها تثبط همم
الأجيال
يسكن الإحباط النفوس ويخبئ الأهالى
الفلوس
تنتشر البلادة
تكثر الولادة
وتنزل على الأهالى غمامة تعمى
الأبصار
بدونها .. يعم الظلم والحرمان
ينتشر الخوف .. ينعدم الأمان
وتسعى كل نفس الى مأمنها
ولا تقدم خوفا من مهلكها
بدونها يسود مدينتك الذئاب
من محترفى السياسة والدهاء
وفوق كل مصلحة يتربع
لسان معسول بالسم مشبع
يقتل كل صاحب موهبة
ويئد كل محاولة معرفة
والأمم إن لم تتجدد دماؤها
تتسمم أوردتها
تنسد شرايينها
وينعق بوم الفساد فى سمائها
بدون الحرية
بدون الديمقراطية
لن يبقى سوى اللسان المعسول
يبث سمومه فى آذان المسئول
لايتطور شيء إلا رصيده
ولا يرتفع إلا كرشه
انظر ... ستجد فى مملكة «فينيسيا» قدوة
والارتقاء بمدينتك لا يحتاج إلا خطوة،
رد الحرية لشعبك..
تنر ظلام تاريخ أهلك.
بيير : كيف تطالب بحرية للجهلة
والغوغاء
لشعب لاه .. لا يبغى سوى الاستمتاع
فى الجهل برضائهم غارقين
ومنه لا يريدون يتخلصون
يرجمون أول قائل بالحق
إذا طالبهم بإعمال العقل
ويتبعون أول خطيب يقودهم إلى
الحضيض
يصفقون لكل من يمس مشاعرهم
ويهللون لكل من يثير عواطفهم.
ماكيافيللى : هذه هى طبيعة الإنسان
ناكر للجميل، غير مستقر، جبان محب
للتظاهر، حقير وأنانى .. منافق، جشع،
طماع، وهوائى
وإن كان لا يملك من الصفات ما يكفله
يحكم نفسه وتدبير شئونه
ففى التعليم والتربية
طريق لتهذيب العقول المتخلفة ومنهاج
لصقل النفوس المغلقة
ما هوجدير بإكسابه أفضل الملكات
بل هو دورك أن تنقذهم من ظلام الجهل
وترفع عن عقولهم سخافة الأباطيل
فأصدر القوانين الوضعية لتغيير النظم
التعليمية
درسهم تاريخ أجدادهم الأفاضل
من أبطال الرومان الأوائل
الذين سادوا العالم قوة
وفاقوا الجميع علما وصحوة
زمن كانت العائلة الفلورنسية
ترضع ابنها مبادئ الديمقراطية وتعلمه
أن سعادته الفردية
من سعادة الوطن المفدية
وأن من يستدع المرتزقة
يسلم بأن كرامته مهدرة
ويعدوهم للقتال بحمية
فى سبيل كرامة الجمهورية
هكذا عاشوا فى سلام أكثر من ٧٠٠عام
وبنوا أعظم حضارة
للبشرية ستبقى منارة.
بيير : هل تريد منى أن أتبع برنامج هذا
الدجال؟
الذى يغوى العامة باسم الدين ...
هذا محال.
لو أعلنت الجمهورية
سيقولون : انتصر سافونارولا.
ماكيافيللى : أورثهم فضائل أجدادهم
قبل أن يفقدوا خصالهم
وإن لم ترد إليهم حريتهم
سيجدونها
فى خيالهم
سيسيرون وراء كل دجال ويستسلمون
لكل صاحب مقال
فهم للخلاص يأملون
وللموت فى سبيله مستعدون.
بيير : أى خلاص وأنت تعرف
أن النفس البشرية
مهما هذبتها فهى
على طباعها لا تتغلب
ولأهوائها تستسلم وفى مستنقع ضعفها
تجرف.
ماكيافيللى : السعى وراء البساطة
والسهولة

محرقة سافونارولا

لايقود الا إلى المهالك والخطورة
فالسياسة يجب أن تتبع ممارسها الفنان
هذا الإنسان
الذى لايرضى بالهوان
الخاضع للإغراء والمتعرض للأهواء
وأينما كان الإنسان
... فى أى لحظة وكل زمان ليس هناك أمان.

بيير: هذا الطريق صعب بصراحة
واتباعه يقضى على كل راحة.

ماكيافيللى: دون ذلك النوم والسكون..
الركود ثم الزوال فالصراع بين العقل والغريزة
بين الإرادة والسليقة ولاشىء غير هذا الصراع
مهما سبب لنا من صداع
هو الذى يجعل الإنسان إنساناً
هو الذى يجعل الإنسان عظيما ويشحذ
قوى مواطنيك للوقوف ضد الأهوال.
فنصيحتى الأخيرة
قبل أن تخور العزيمة أطلق عنان جوادك
حرر إنسان مدينتك
فمجلس الولاة بك متربص
والذئاب كل منها لعرشك متحفز ولصغر
سنك سيتحرك الطامحون ولقلة تجربتك
سينشط المناورون.

بيير: سأجمع مجلس الولاة
سأجمع مجلس الحكماء.

ماكيافيللى: بل اتخذ القرار فى التو واللحظة
قبل أن تضيع من يديك الفرصة.

بيير: اتركنى... سأمكث بجانب الحبيب
عله يرشدنى.. وينير لى الطريق.

ماكيافيللى: لا تبحث بين الأموات عن حاكم
بل انظر للماضى والتاريخ وتعلم النظر
للخلف بحسرة هو داء
يقتل مستقبل الأمم وليس له دواء.

«يدخل الحارس ويعلن قدوم مجلس الولاة الذين يدخلون بسرعة وقلة احترام للمكان ويصيحون الواحد بعد الآخر، وسط علامات الخوف على وجه بيير، والحسرة على وجه ماكيافيللى».

الولاة: مات الملك ... يحيا الملك
مات الملك ... يحيا الملك
مات الملك ... يحيا الملك.

«ستار»

الفصل الثانى

«يسبق رفع الستارة ترانيم وموسيقى كلاسيكية كنسية، عند رفع الستارة تظهر الشاشة السينمائية وسافونارولا يعظ بحمية فى أهل فلورنسا».

سافونارولا: توبوا ياأهل فلورنسا فهلاك العالم قريب، تسألوننى عن العلامات... إنها كثيرة واضحة، شرور الإنسان وجرائمه، الشبق والفسق، الدعارة ومعاشرة الغلمان، عبادة الأوثان وحب السحر والتنجيم، رجال الدين الفاسدون، اختفاء القدوة وسيطرة المفسدين، اختفاء القديسين وانعدام الإيمان، انهيار القيم والمقدسات. ولابد من تجديد الكنسية(١٣) المقر البابوى فى هلاك، الكنيسة مليئة بالمشعوذين والقوادين والشواذ، اللصوص والقتلة يسيطرون على المناصب العليا، الفقراء والأرامل واليتامى دون مساعدة. وقد ظهرت لى الكنيسة كعذراء مستحية، رأيت حيرتها وسألتها:
- أين علماء الإيمان والقديسين والشيوخ؟..
قادتنى من يدى إلى ملجئى.. كهف فى جبل... وأرتنى الجروح والاصابات فى جسدها من آثار عض الكلاب والعقارب وتعقبات الشيطان... سألتها:
- من الذى جرحك؟
أجابت قائلة بأنها الفراشة العاهرة المتكبرة. فقلت لها:
- سأقص أجنحتها.
فنصحتنى ألا أفعل ذلك، لأنه لا أحد يستطيع فعل ذلك.. ثم طلبت منى أن أبكى وألا أحدث أحدا عن ذلك.

«ترتفع صرخات العامة ونحيبهم وتأوهاتهم».

وأحدثكم بكل ذلك ياأهل فلورنسا لأن رؤاى تؤكد أن مصيبة ستحدث للكنيسة ولإيطاليا. وسأقرأ النصوص بدقة لتأكيد هذه الرؤية والنبوة(١٤).
وسأحدثكم عنها فى الوعظة القادمة.... و ....

«تختفى الشاشة.. يضاء المسرح على قاعة الاجتماعات فى قصر الولاة حيث تسود الفخامة والأبهة الغنى الفاحش».

الوالى الأول: لقد زاد نفوذه بشكل ملحوظ
الجماهير تتبعه منومة
الآلاف تسمعه مسحورة
الكنائس تمتلئ عن آخرها أينما يروح.

الوالى الثانى: إنه يهاجم الفاتيكان ويهدد أملاكنا
اليوم تتفتح عيون المعدمين
وغدا ستعم ثورة الجائعين
إنه يسحب البساط المقدس الذى عليه تقف امتيازاتنا.

الوالى الثالث: بل هو يدعو من كل قلبه للتقوى والصلاح
يحارب الفسق والعار
يندد بالفساد وسطوة المال
لو مكناه لأقام فى فلورنسا مدينة الفلاح

الوالى الرابع: بل يجب أن نمكنه من
عقول الناس وقلوبهم
فيصبحون فى يديه لعبة
ونحولهم إلى قوة
ونستغلهم فى التخلص من آل ميدسيس
وبطشهم
الوالى الخامس: تعقلوا ياأصحاب النفوذ، كيف ينقصكم الذكاء..
فاستغلال الدين غير مباح
دعوه مدفونا فى المصباح
لو فكرنا لتحرر المارد وفقدنا السيطرة على الدهماء.
الوالى السادس: بل دعوه يمض فى طريقه إلى آخره
مادام يهاجم أعداءنا
ويخلصنا من مزاحمينا
وحين ينقلب ضدنا نرسله إلى بارئه
الوالى الثالث: لو أعلنا نبوته لنافسنا روما شهرة
ولجذبنا السياح الجاهلين
والمرضى الواهمين
ولانتعشت تجارتنا وازدادت مدينتنا ثروة.
الوالى الأول: هذه لعبة خطيرة لانضمن عواقبها.
الوالى الخامس: مارد سنطلقه ونبقى تحت رحمته
الوالى الرابع: بل مخلصنا من بطش روما وآل مدسيس.
الوالى الخامس: ماكتب على عقل الجاهل كالوشم.
الوالى السادس: مم نخاف ولدينا العدة والسلاح؟!
الوالى الرابع: لنتركه مادام يعمل فى صفنا
وحين يغير اتجاه رياحه
أو يكشر لنا عن أنيابه
نغرق السفينة ومعها ربانها

الوالى الثانى: الشك كالطاعون.. حين يسرى يدمر.
أتدرى عن أى سفينة
أنت تتكلم؟!
لو غرقت لما تركك الشعب تُعمر.
الوالى الرابع: لكنه لايهاجم الدين، بل الفاتيكان.
الوالى الثانى: وهل يفرق الجاهل بين الاثنين؟
الوالى الأول: لقد فرق اللعين المدينة إلى قسمين
وهاهو يقسمنا
ويشوش فكرنا
لنصوت على دق عنقه غير آسفين.
الوالى الثانى: يجب قطع لسانه السليط.
الوالى الأول: لو تركناه لقامت ثورة أهلية.
الوالى الثانى: لو تركناه لأفسد علاقتنا مع روما.
الوالى الرابع: بل نوجه تنبؤاته ونحد من خطره.
الوالى السادس: لنستخدمه فى التخلص من آل مدسيس.
الوالى الرابع: لنصوت على تركه مادام يعمل لصالحنا هذه فولتى(١٥)..
الوالى الثالث: أنا موافق فهو مرسل السماء هذه فولتى.....
الوالى الأول: أوافق فمدينتنا تنقصها الإثارة هذه فولتى..
الوالى الثانى: أوافق كرها للفاتيكان وفساده. هذه فولتى...
الوالى السادس: أوافق فقذيفة مدفع تهدم منبره، هذه فولتى ...
الوالى الخامس: أوافق رغم المخاطر فالغنيمة كبيرة، هذه فولتى...

«يرفعون كئوسهم ويحتسون الخمر مهللين صائحين الواحد بعد الآخر».
«والى»: هيا يابنى... أصلح فلورنسا.
«والى»: هيا يافتى.... حارب روما.
«والى»: هيا.... خلصنا من بيير دى ميدسيس
«والى»: هيا... أصلح الأرض والشعب.
«تخفت الأضواء تدريجيا ويظهر سافونا رولا على الشاشة يعظ أمام الآلاف»
سافونارولا: .... وقد خلصت من تأويلاتى أن غضب الله سيحل على شعبه كل مرة يسود الانحلال بتحريمه من الأمراء ورجال الدين المخلصين، وكلما تغلغل الشعب فى الخطيئة تخلى عنه الرب وترك أمره لحكومات منحلة، وكلما تغلغل رجال الدين فى الفساد اقترب يوم الهلاك والدينونة. ولم يعد من حقى السكوت، لابد أن أتكلم، فصوت الله الذى يصلنى ورسائله التى أتسلمها تطالبنى بذلك، وقراءاتى تؤكد أن الله لم يعد يخص الكنيسة برحمته لأنها تنغمس فى الخطيئة، اختفت القدوة وضاع الدين الحقيقى.. كل ذلك بسبب عدم احترام الكتاب المقدس والحروب التى لاتكف بين المسيحيين لكن الكنسية لن تدمر إلا جزئيا مادام الإيمان باقيًا فى بعض القلوب الرحيمة.
وكيف لايعاقب الله الكنيسة وقد استسلم القس لحب المال؟! كيف وهم يوجهون أولادهم وذويهم لدخول الدير، ليس حبا للعبادة، بل للفوائد المادية التى تعود عليهم والنفوذ الذى تكتسبه عائلاتهم؟! كيف والعائلات الموسرة تذبح الذبائح وتوزعها على الفقراء، ليس من أجل القديسين، بل للافتخار والتباهى بغناهم؟! كيف لايعاقبهم والكرادلة يتاجرون

محرقة سافونارولا

باللاهوت ويبيعون خدماتهم ونفوذهم لمن يدفع أكثر؟! كيف لايحل غضب الله وأصحاب النفوذ يغرقون الفقراء فى الضرائب، بينما يتهربون هم أنفسهم من دفعها؟! وهل رأيتم كاردينالا لايزيد عمره على أربعة عشر عاما؟!

أقول لك ياأخى: إن غضب الله لابد أن يحل، لقد تكاثرت العلامات، هاأنتم قد شاهدتم ماحدث فى الخامس من أبريل عام ١٤٩٢ حين هبط غضب الله - كما رأيت فى منامى - على قبة كنيسة، «سانت مارى». وإذا كان الرعب قد ساد نفوسكم لعلامة صغيرة كهذه فماذا ستفعلون حين يحل الغضب الكبير؟!

«نواح وصراخ... عويل يعلو من آلاف الحناجر».

هل تتذكرون زلزال بولونيا عام ١٤٥٧ الذى أرسله الله لتأديبها وجعلها تطلب الرحمة وتحرم على نفسها أكل اللحوم وتصوم لمدة ثمانية أيام؟

هل تتذكرون موت «لوران العظيم» الذى رفض التخلى عن قسوة قلبه؟! ماذا أفادته أمواله؟ هل تتذكرون موت البابا «أنوسنتى الثامن»؟ ماذا استفاد من أموال بنكه وانحلال أخلاقه؟

احذروا لأن سيف الله سيضرب على الأرض، لقد رأيت رؤية سأخبرك بها يافلورنسا، لقد رأيت صليبين:

أحدهما أسود مسلط على روما ومكتوب عليه: «صليب غضب الله»، والثانى ذهبى يطير فوق سماء القدس.. وحول الصليب الأول تتجمع كتل من النار والسيوف وتهبط كالأمطار على روما، وتقتل آلاف الخطاة ولاتصيب المؤمنين، والصليب الثانى كان يتلألأ كالذهب وحوله جو صاف وسماء زرقاء، ورأيت مكتوبا عليه «صليب رحمة الله»، وكل الشعوب تقبل نحوه لتقبله وتسبح له... مجدا لله.

«تصرخ الجماهير، هللويا..... هللويا..... هللويا»

وهل أخبركم برؤية ثانية؟!!

«يرتفع الصراخ والنحيب»...

رأيت يداً ممدودة فى السماء تحمل راية كتب عليها: «ديونة الله عادلة وحقة». وكان صوت الله يدوى فى السماء قائلا «سيف الله سيهبط قريبا على الخطاة». ورأيت الملائكة تهبط حاملة صلبانا وأثوابا بيضاء يرفضها كثيرمن رجال الدين والخطاة ويتهكمون عليها، بعدها... بعدها.. أمطر الله الأرض بسيوف معلنا الحرب والطاعون والمجاعة، فهلك كل من كان لايحمل الصلبان ويرتدى الأثواب البيضاء.

«صراخ..... نحيب..... تشنج»

هذه هى الرؤى التى أوحى بها الله إلىّ.. إنها ليست تأملات وتفسيرات من الكتب المقدسة وإن كان الكتاب المقدس هو أصل كل رؤية.

..... وقد حان الوقت لأكشف لكم عن الرؤية العظيمة بعد أن أذن لى القدوس بذلك... هل أنت مستعدة يافلورنسا؟... حسنا..... رؤيتى هى أن هناك سيفا مسلطا على سماء إيطاليا وخاصة على فلورنسا، لأن الله يريد توبتك يافلورنسا...

«صرخات رعب وذعر بين المستمعين».

كفرى عن خطاياك يافلورنسا، لأنه ليس أمامك مخرج آخر سوى الخلاص والتوبة، ارتدى النجمة البيضاء لأنه مازال الوقت متاحا... غدا سيكون قد فات الوقت... «وإن جاءكم صوته فلا تقسو قلوبكم».

«أصوات هيستيرية ترتفع وسط الجماهير... ذعر وخوف... صرخات وأنات توجع... العشرات تهرب من الكنسية مرعوبة».

آواه يافلورنسا... المجد لله لأن سيفه سيضرب قريبا، لاتقل يا أخى إنه سيضرب بعد خمسين عاما، الضربة قريبة صدقنى... لو صدقتنى ياأخى لن تضار بشىء وسيكون خلاصك، لكن لو رفضت تصديقى فسيكون هلاكك... وككل هذا لن أذكر لك تاريخا محدداً حتى تتوب الآن.... اللحظة... عد لحظيرة السيد فتحوز رضاه... لماذا؟.... أرى السؤال فى عيونكم... لماذا لا أذكر لكم تاريخا محدداً؟... الله لايريدنى أن أحدد الميعاد... بالطبع... لو قلت لكم إن القيامة ستحدث بعد عشر سنوات لانصرف كل منكم لصنع الشر قائلا لنفسه: «لدىّ متسع من الوقت.» لا... إن إعطاءكم الميعاد المحدد سيكون بمثابة تصريح بصنع الشر فى انتظار اليوم المحدد، وطلب العفو والخلاص فى اللحظة الأخيرة...

لاتهزءوا من هذه النبوة لأننى أقول لكم: ويل لك يافلورنسا... أنت وشعبك... لأن الله قد أعد وليمة كبيرة لإيطاليا، لكن الأطباق ستكون كلها مرة حادقة.... افهمينى يافلورنسا... ستأتى باقى الأطباق وستكون كلها مرة، وستكون هناك أطباق كثيرة، لأن ذلك سيكون عشاء كبيراً.

سأنهى عظتى هذه قائلا إن إيطاليا على شفا كارثة وليس هناك رجاء سوى الخلاص والتوبة فخطاياكم جلبت نار الأعداء، يا أيها النبلاء والأقوياء والحكام، سيف الله مسلط عليكم، لن ينجيكم منه

شيء، لا القوة ولا العلم، لاهروب لأنكم لاتعلمون كيف ستتم الأحداث، يأمراء فلورنسا.... توبوا والسيف مازال فى جرابه.... توبوا قبل أن يهبط فوق رءوسكم.
والخلاصة هاهى... أقول لك هذا يأخى لأسباب إلهية وإنسانية مع تلطيف كلماتى لتواضعى، أستحلفك يأخى لأننى لاأستطيع أن آمرك، لأننى لست بسيدك، لكن فقط واعظك، لك الخيار يافلورنسا... أصلى لأن ينير الله طريقك..... فله كل القوة والمجد من الآن وإلى الأبد.... آمين.
«يضاء المسرح تدريجيا على مجلس الولاة وهو يطالع عشرات التقريرات»
«والى»: الشلل يصيب المدينة.... الرعب يسكن القلوب
الأهالى ينتظرون الكوارث...
الكل يهرع إلى الكنائس..
إلى السماء يتطلعون... للخلاص يزرفون الدموع
«والى»: الإشاعات تملأ الهواء وتزيد الأهالى من تربصهم
الجنون يركب العقول
القلق يضيق بالصدور
ينتظرون نهاية العالم قريبا ولذلك ترتعب فرائصهم.
«والى»: الجماهير تتخلى عن القس ماريانو العظيم غاضبة
لمهاجمته النبى التقى
ولقوله إنه هرطقى
فهجروا عظاته وأصبحت كنيسته شاغرة.
«والى»: شاهد الأهالى بعيونهم غير مصدقين
سافونارولا يطير فى الهواء
وآخرون شاهدوا رأسه الحمراء
محاطة بهالة من نور كصور القديسين.

«والى»: جان دى لاميراندول النبيل الإنسانى
يتأثر بكلماته
يبيع أملاكه
ويوزع أمواله على الفقراء وينتقد كل أنانى.
«والى»: مايكل أنجلو يتملكه الرعب ويهرب من فلورنسا وبوتتشيللى مبدع لوحة الربيع.
وراسم «مولد فينوس» البديع
تتجمد أصابعه ويكف عن أعماله الفذة.
«والى»: هذه عريضة من الكتاب والفنانين يقولون.
إن المبشر ذا العقلية المتحجرة
يثير عليهم الجماهير الجاهلة
ويشل أناملهم بإرهابه لكل المبدعين.
«والى»: ولكنه لم يتعرض لأعمالهم ولو بكلمة.
«والى»: لم يفعل ولكن أنصاره يسمون الفن فسقا ودعارة.
فى التماثيل واللوحات لايرون سوى الشهوانية والإثارة
يهاجمون الشعر والعلم، يحرقون كتب أرسطو وأوفيد
ويطالبون بقصر التعليم على الإنجيل ففيه كل مفيد.
«والى»: ورسالة من التجار يحذروننا أن الشعب قد كف عن الشراء
بعد جو الرعب الذى ساد
وأنهم ابتعدوا عن الاقتراض
بعد تحريم الرباء
ويصرخون أنهم مهددون بالإفلاس، إن لم نوقف هذا الوباء
«والى»: وهل حرم سافونارولا الرباء؟
«والى»: لم يفعل ولكن.. وراءه جيش جرار

من الرهبان المؤمنين والعلمانيين[16] الأحرار
يفسرون عظاته الدينية
ويحولونها لقوانين تحكم الأمور الدنيوية
«والى»: الكنيسة تشكل من الأطفال المشردين فرقا مدربة
يترنمون فى الشوارع بنظام كالعسكر
يحطمون كل أدوات اللعب والميسر
يبثون الرعب فى قلوب النساء
ويثيرون الفقراء على الأغنياء
يفتشون المارة والمنازل ويجمعون الكتب واللوحات المغرضة.
«والى»: الأهالى يتبرعون بأملاكهم وذهبهم للمحتاجين
يتركون أعمالهم مستسلمين
فى الكنيسة يركعون مصلين
منتظرين نهاية العالم وبالآخرة حالمين.
«والى»: بماذا تنبأ هذا المأفون،
حتى يثير كل هذا الجنون؟!
«والى»: لقد تنبأ بسيف الله
الذى سيهبط على الخطاة
«والى»: أى سيف تنتظر إيطاليا؟
أين ماكيافيللى؟
أين المستشار؟
أين تقاريره عن أحوال الدنيا؟
«والى» (للحارس): دع ماكيافيللى يدخل
«يدخل ماكيافيللى وينحنى باحترام»
«والى»: هل سمعت العظات الأخيرة؟
ماكيافيللى: سمعت.... وفسرت.... وحللت
الوالى: وماذا تقول..... إذن؟
ماكيافيللى: دجال يستغل جهل الرجال
يلعب بمشاعر المؤمنين
يستغل ضعف الخاطئين
ويأمنا الغولة يخيف الصغار
«والى»: والسيف.... السيف.... ماذا عن السيف؟

محرقة سافونارولا

ماكيافيللى: المناخ لايدعو إلى التشاؤم
فممالك إيطاليا الخمس تعيش فى تلاؤم
التوازن بينها أنهى الحروب حتى الصغيرة
وترْك هذا الموتور يعظ غلطة كبيرة
فهو الوحيد الذى يدق الطبول ويرفع الخراب
وعداوة الفاتيكان لن تجلب لدياركم سوى الخراب
لقد شل مدينتكم وهدم اقتصادكم
أوقفوه قبل أن يخرج الموقف من سيطرتكم
«يدخل حارس صائحا بذعر»
الجيش الفرنسى يغزو إيطاليا
ملك فرنسا يستولى على بيزا
«والى»: تحققت نبوة سافونارولا
«والى»: إنه نبى حقيقى.....
«والى»: كل نبوءاته تحققت...
«والى»: إنه يقرأ الغيب.. يعرف كل شيئ
«والى»: لابد من استدعائه.. لابد من مشورته
«والى»: فى مدينتنا نبى حقيقى
نبى حقيقى فى مدينتنا
«والى»: لنضعه على رأس فلورنسا
لنجعله مرشدنا وقائدنا
ماكيافيللى: تعقلوا... أتصنعون منه نبيا مرسلا فقط.... لانتظاره الكوارث ليلا ونهارا؟
«يدخل الحارس صائحا»
الحارس: اخبار الغزو تملأ القرى والنجوع
الناس تختفى مرتعدة فى البيوت
«والى»: استدعوا سافونارولا... إلينا بالنبى هاتوه مكرما... معظما... مبجلا
«يخرج الحارس ثم يدخل قائلا:
الحارس: بيير دى ميدسيس يطلب الدخول.

«يدفع بيير الحارس ويدخل مدججا بالسلاح ومن ورائه ثلاثة من حراسه ويصيح»:
بيير: ألا تقفون تحية لملك فلورنسا؟
ألا تنحنون احتراما لملك فلورنسا؟
«يبقون جامدين فى مكانهم، لايتحركون»
بيير: أهو عصيان من الولاة؟
ماكيافيللى (وهو ينحنى): بل صدمة من الغزو.
بيير: سأسرع لمقابلة ملك فرنسا
قبل أن يصل غازيا فلورنسا
فليس بيننا وبينه عداوة
وأفضل أن نظهر علامات صداقة
سأعرض عليه مساعدة مالية
مساهمة لنفقات حملته التأديبية.
«والى»: أتناصر الغريب على الشقيق؟!
«والى»: أتعادى ملك نابولى لكسب رضاء ملك فرنسا؟!
مكيافيللى: تقديم المعونة للجيوش الفرنسية سيجلب عداء كل العصبة الإيطالية.
بيير: ملك فرنسا فى طريقة لغزو نابولى
لن أحارب أبدا حروب غيرى
لقد اتخذت القرار.... وداعا.... فالوقت يجرى
«يخرج بيير ووراءه حرسه»
ماكيافيللى: فى تاريخ إيطاليا لم يهرع ملك مستسلما
لأى غريب دنس تراب أرضنا غازيا
لماذا لانحرر جان دى ميدسيس
ابن عم هذا التعيس
ونضعه على رأس المملكة
وننهى حماقات هذا الفتى؟
ماكيافيللى: جان دى ميدسيس حصل على معونات فرنسية
وإخراجه من السجن الآن
سيثير الهوان

لأنكم بذلك ستعترفون بسيادة القوات الغازية.
«يدخل الحارس معلنا وصول سافونارولا»
الحارس: سافونارولا.. واعظ دير سان مارك.
«والى»: مرحبا بنبى فلورنسا المقدس
مرحبا بمرسل الله المخلص
ولاة فلورنسا لحبهم لك
ولإخلاصهم لتعاليمك..
يودون سؤالك النصيحة
فى هذه اللحظة التعيسة
سافونارولا: بل هى لحظة مجيدة
فى حياة هذه المدينة.. فريدة
فما مِلك فرنسا
إلا مخلّص لشعب فلورنسا
من الرق والعبودية
من الذل والخطية
كم بشرت بسيف الله الممدود
وهاهو.. أخيرا.. يعبر الحدود.
ماكيافيللى: اليوم سمى المحتْل مخلصاً
وغدا ستدعو العدو صديقاً
إنه لحقا شيء غريب
تتنبأ بغزو أجنبى أكيد
وحين يحدث... يعتبر فتحًا سماوياً مجيداً.
سافونارولا: ملك فرنسا هو سيف الله الهابط على الخطاة
هو مخلصنا من بطش آل ميدسيس العتاة.
ماكيافيللى: لكن فى تحالفنا مع فرنسا
ستعادى ممالك إيطاليا
ستحل علينا لعنة الفاتيكان
وسيشهر البابا سلاح الحرمان.
سافونارولا: لنصنع من فلورنسا مدينة مقدسة
بعد أن تمادت روما فى الهلوسة
لنواجه جبروت البابا ونتحدى الخزعبلات
لنحرر الدين والكنيسة من الطقوس والترهات

الحرمان الكنسى..
لاتقل لى
إنك تصدق هذه الهرطقات.
ماكيافيللى: لو أصدر البابا القرار بحرمان مدينتكم
لامتنعت ممالك العالم عن صداقتكم
وقاطعوا سلعكم ولبارت تجارتكم
ولأفلست بنوككم وخربت دياركم
سافورولا: «إن كان الله معنا فمن علينا؟»
«طوبى لكم إذا عايروكم وطردكم وقالوا عليكم كل كلمة شريرة من أجلى كاذبين افرحوا وتهللوا لأن أجركم عظيم فى عليين.
ماكيافيللى: لافائدة من الحديث مع هذا الرجل
أتركم تستمعون لآياته الجلل
سترون عندما يختفى الخبز وينقص الطعام
كيف سيشق الشعب قلوبكم ويختل النظام
لم يبق لى سوى الرحيل فلا مكان للعقل فى مدينتكم
سأعلق للبابا فشل مهمتى... والويل لكم.
«يخرج»
«والى»: سافونارولا... هل تقبل الذهاب من طرفنا لملك فرنسا.. صديقك.. تعرفه بنيتنا؟
سافونارولا: بل أعرف نيتكم بالتخلص (مقاطعا) من آل ميديسيس
أوافق... بشرط إقامة نظام ديمقراطى كفينيس
«والى»: نظام ديمقراطى؟!!
«والى»: نظام ديمقراطى؟!!
سافونارولا: نعم... لو أعدتم الجمهورية
فسأضمن لكم صداقة ملك فرنسا القوية
«والى»: الجمهورية؟!!
«والى»: الجمهورية؟!!

سافونارولا: فلنتعاون معا على إقامة مدينة مقدسة
لو أردتم أن تصبحوا سادة فلورنسا
لنطرد رمز القمع والاستبداد
ومن تعاليم المسيح علينا بالاسترشاد
لنقيم دولة جديدة يكون يسوع ملكها
دولة... شعبها ملائكة... والإنجيل دستورها
لنصنع سويا مدينة جديدة
تكون حكومتها مجيدة رشيدة
لنمنع الرقص والشراب والغناء
ولنفصل الرجال عن النساء
لنحطم التماثيل العارية، لنحرق الكتب المغرضة
لنغلق دور الدعارة المفسدة
لنمنع نيل العلم من الدين
ونحرق كتب أرسطو اللعين
لنكف عن المآدب والحفلات الخليعة
ونعاقب معاشرة الغلمان القبيحة
لتحتشم النساء أو نلق الفاجرات منهن فى الدير
لنحرق الملابس الفاخرة ونمنع ارتداء الحرير
لنمنع الأطفال من اللعب فى الشوارع والميادين
ونرسلهم للكنيسة يتعلمون الترانيم
ليتردد الإنجيل فى كل بيت
وكل مدرسة، ومصلحة وكل غيط
«ينظر الولاة كل منهم للآخر بعجب ويتهامسون».
«والى»: ومن يضمن لنا
تحالف ملك فرنسا معنا؟
ومن يضمن لنا
ألا يتحالف مع بيير ضدنا؟!
سافونارولا: ليس لكم غيرى ضامنا
شكلوا اللجنة وسأصحبها راجلا
صداقتى بالملك شىء ثابت معروف

وبفضلى ستكونون غدا فى مقدمة الصفوف
«والى»: وهل سيترك لنا بيزا الغالية
التى احتلها بقواته الغازية؟
سافونارولا: سأطلب منه الرحمة والحرية
وأن يعتبر فلورنسا حليفة وليست مغزوة
وإذا أردتم أن تنجح خطتى
فأصدروا على الفور البيان الرسمى..
ترحبون فيه بقدوم الصديق
تتمنون له العمر المديد
ولتقيموا أقواس النصر فى الميادين
ولتصفوه بقيصر وشرلمان العظيم
ولتوسعوا باب سان فيرديانو
وفيه تعلو ترانيم البيانو
حتى تدخل القوات الفرنسية المدينة
فتجد اللافتات المرحبة والزهور الجميلة
سيكون يوم فرح فريد
ويكون لفلورنسا والعالم... تاريخ مجيد.
«ينظر الولاة كل منهم للآخر متسائلين»
«والى»: غريب أمر خطتك هذه المحبوكة جيدا
كأنك أعددتها منذ سنوات بدقة متأكدا
وكأنك.. ربى.. بأمر الغزو كنت عالما.
سافونارولا: لاتنسوا لحظة واحدة أن كل تنبؤاتى قد تحققت
وأن رغبة الله من خلال شخصى قد تأكدت
فأصدروا بيانكم بسرعة قبل فوات الأوان
فسيف الله قد ضرب وحان الزمان.
«والى»: سنصدر البيان تنفيذا لمشورتك
فأنت تعرف قدر محبتنا لك.
سافونارولا: قبل سفرى أود أن أسمع المنادين
وأرى المنشورات حاملة العناوين
تبشر بعودة الديمقراطية
وتشكيل الحكومة الشعبية

محـرقـة سـافـونارولا

«والى»: من الآن ستكون الأب الروحى للمدينة كلها..
ملهم حكومتها.. راعى سياستها.. واهب قوانينها.
سافونارولا: (خارجا)
هاهى المدينة الفاضلة ترى النور على الدرب
لتنشر لكم الملائكة وليباركم الرب.
«حين يفتح الباب خارجا تصل إلى الأسماع أصوات مئات الأطفال يترنمون ويصرخون»
عاش ملك فرنسا
محرر فلورنسا
من آل ميدسيس
تحيا دولة المسيح
تحيا دولة المسيح
عاش سافونارولا
نبى فلورنسا
بفضله أصبح المسيح
ملكا على فلورنسا.
«تبدأ الأضواء فى الخفوت وتسمع أصوات الولاة يصرخون وسط غناء الأطفال»
«والى»: كيف وصلت أفكار اللعين لحناجر الجماهير؟!
«والى»: الأرض تهتز تحت أرجلنا..
«بيزا» تخرج عن طوعنا.
«والى»: المدن الصغيرة تستقل عنا،
وسافونارولا يسيطر على شارعنا
«والى»: تقلصت سلطتنا
ضاعت امتيازاتنا
«والى»: بل هى مقامرة محسوبة،
بل هى لعبة مضمونة..
«تختفى الأضواء تماما.... تظهر الشاشة السينمائية موضحة دخول القوات الفرنسية من أبواب فلورنسا وسط ترحيب الشعب وهتافات الأطفال».
الأطفال: عاش ملك فرنسا
محرر فلورنسا
من بطش آل ميدسيس
تحيا دولة المسيح.
«ستار»

الفصل الثالث

«ساحة قصر الولاة .... يجتمع المجلس الموسع من ممثلى الشعب بكل طوائفه على المنصة يجلس الولاة الستة، وأمامهم جموع المواطنين، وحولهم الجند مدججون بالسلاح».
«والى»: اليوم نعيد أمجاد الأمة الرومانية
ونهب لفلورنسا حريتها المنسية
منذ سيطر آل ميدسيس على الحكم
نتجرع معا كأس الذل..
ونتعرض لكل ألوان الظلم
اليوم.... نستعيد الحرية الغالية
وتصبحون... أنتم أصحاب السلطة الحقيقية
فمن اليوم لن يصدر قانون
أو تشريع.. أو مرسوم
دون موافقتكم أنتم... أهل فلورنسا.
وكل ذلك بفضل ملك فرنسا
الأهالى (يصرخون) : عاش ملك فرنسا
عاش سافونارولا
يسقط آل ميدسيس..
الموت لآل ميدسيس
عاش مجلس الولاة..
تحيا الجمهورية.
«والى»: الشعب الآن يتملك السلطات..
انتهى عهد الذل والاستعباد.
صوت: يسقط آل ميدسيس الطغاة.
الأهالى: يسقط آل ميدسيس الطغاة.
«والى»: والآن لنصوت على الدستور.
حتى تصبح جمهوريتنا ذات جذور
ولتنظيم عملية التصويت
ولمنح الفرصة للجميع
سنعرض عليكم القرارات
بعد دراستها مع لجنة الحكماء
ومن يوافق على القانون
يرفع اليد اليمنى قائلا:
«أنا ميمون»
فهل أنتم موافقون؟
الأهالى (صارخين): نوافق.... نوافق
الوالى: حسب القانون.... الموافقة برفع اليد اليمنى، وقول: «أنا ميمون»
الأهالى (صارخين): «يرفعون كلهم اليد اليمنى»
أنا ميمون
أنا ميمون
أنا ميمون
الوالى: الموافقة جماعية والشعب ميمون
فقيد بامحضر هذا القانون
«والى» آخر: والآن سنعرض عليكم قانونا...
لمنع محاولات المدسوسين للتصويت زورا
فيمنع حق الانتخاب فى الأمور الوطنية
عن الخونة والمأجورين وعملاء القوى الأجنبية
ويقتصر هذا الشرف العظيم..
على المواطن الفلورنسى الصالح الأمين
الذى يعمل مخلصاً لخدمة بلده..
ويدفع الضرائب من عرقه.
وسنعرض عليكم لائحة بالأسماء
اخترناها بدقة وتحتوى كل النزهاء
«والى» آخر: هل توافقون
«صمت»
هل توافقون
«صمت»
«والى» آخر: من يقول
أنا ميمون؟
الجماهير (فى الوقت نفسه): أنا ميمون
أنا ميمون
أنا ميمون

صوت مواطن: أنا لا أوافق ياسادة...
ولى ملحوظة:
فإعداد هذه القائمة المنحوسة..
سيعطى للبعض الفرصة لاستبعاد المنافسين
وقصرها على دافعى الضرائب يعتبر ظلما للمعدمين
فهل تقصرون الديمقراطية على الأغنياء
أم يشارك فى ممارستها كل الشعب حتى الفقراء؟
الجماهير (بسذاجة): الأخ غير ميمون
الأخ غير ميمون
«يتهامس الولاة فيما بينهم»
«والى»: حسب قانون التصويت
الصادر من مجلسكم ذائع الصيت
تتم الموافقة على القانون
برفع اليد اليمنى وقول«أنا ميمون»
وإن كان لكل مواطن حق الاعتراض
فعليه بالالتزام بالصمت والامتعاض
فلم يذكر فى أى حاشية أو بند
أن الرفض يعطى الحق للكلام والنقد.
«والى آخر»: والآن نصوت على نوع الحكومة..
ويالها من لحظة عظيمة..
فحسب تعليمات مرشدنا الروحى الحميدة
سنعيد لفلورنسا حكومتها الشعبية المجيدة
وكل فئات الشعب ستكون فيها ممثلة مجيبة.
الجماهير: عاش سافونارولا
عاش نبى فلورنسا
الوالى: نقترح عليكم أن يكون المجلس الموسع من ألف عضو
ولايقل سن العضو عن خمسة وعشرين
ومن بينهم ينتخب مجلس الثمانين
ولايقل سن العضو عن الأربعين
ومن المجلس المحدد ينتخب القضاة والنواب
الذين يعدون القوانين والقرارات
لعرضها على المجلس الموسع
فهل أنتم موافقون؟!
من قال أنا ميمون؟!
الأهالى: كلنا ميمون..
كلنا ميمون..
الوالى: كذلك نقترح عليكم اختيار الحكام والمسئولين
من المجلس المحدد وأعضائه من الشعب منتخبين
كذلك تخضع قرارات الحكام
لموافقة أعضاء المجلس من الخواص والعوام.
«يغمز أحد الولاة لأحد أعضاء المجلس.»
العضو: لكن معظم أعضاء المجالس الموسعة المقبلة
لن تكون لديهم الخبرة السياسية الكافية
وكيف نضع أمور البلاد المعقدة
فى أيدى أفراد دون خبرة سابقة؟
وإذا ناقش المجلس الموسع كل القرارات
فكيف نحفظ أسرار البلاد؟
وقبل كل ذلك.. لم لاتلغون ضريبة الاستهلاك التى تقصم ظهر الفقراء؟!
الوالى: إذن... لحماية أسرار البلاد السياسية
ولسرعة البت فى الأمور الإدارية
تعتبر قرارات الحكام نهائية
وحتى يتم صنع الكوادر السياسية المدربة
يقتصر اختيار الحكام من بين الولاة
وهم أصحاب الخبرة المحنكة
كما نقترح إلغاء ضريبة الاستهلاك
التى يعانى منها الفقراء.
«والى»: هل توافقون؟!
من قال أنا ميمون؟!
العضو السابق: نوافق.... أنا ميمون
نوافق.... أنا ميمون
الأهالى (مهللين): كلنا ميمون
كلنا ميمون.
«والى»: ونقترح فرض ضريبة عشرة بالمائة
على الملاك أصحاب الأراضى الزراعية.
الأهالى (بفرحة): كلنا ميمون
كلنا ميمون
«والى»: وحسب تعاليم نبينا
يتقدم كل مواطنينا
ويعطون بأنفسهم لبيت المال
مايستطيعون من أموال.
الأهالى (بدهشة): كلنا ميمون..
كلنا ميمون.
بالطبع .. كلنا ميمون ..
بالطبع .. كلنا ميمون.
اصوات: عاش سافونارولا نبى الفقراء.
«*يتقدم نحو الولاة حارس*»
الحارس: الملك عاد من رحلته..
ويتقدم طالبا من الولاة مقابلته
أبواقه تهنى بمعاهدة جيدة طوال الطريق..
وأعوانه يوزعون الحلوى والنبيذ العتيق
الوالى: جردوه من سلاحة وعدته
ودعوه يتقدم بمفرده وحين يصبح أمامنا
نفذوا الخطة كما اتفقنا.
«*يخرج الحارس ... يسود الصمت لحظات*»
«يتقدم بيير ميدسيس بين الجماهير بصعوبة وهو يلقى بالملبس للجماهير ويصيح وسط الصمت والعيون تبحلق فيه.»
بيير دي ميدسيس: لقد وقعت معاهدة جيدة مع ملك فرنسا
«صمت»
لقد وقعت معاهدة جيدة مع ملك فرنسا
«صمت»
لقد وقعت معاهدة جيدة مع ملك فرنسا
صوت بين الجماهير: يسقط بيير الخائن!

محرقة سافونارولا

صوت آخر: تسقط الملكية.
صوت ثالث: عاشت الجمهورية
أصوات: الموت للخائن.. الموت للطاغية.
الحرية للشعب ..
الحكم للولاة
«يهجم الأهالى على بيير وتتعالى الصيحات.. تسود الفوضى.. يهرب بيير»
«والى» اقبضوا عليه حيًا أو ميتًا
الجمهورية مهددة مادام هو عائشاً
مكافأة لمن يقبض عليه أو يقتله
السجن لمن يساعده فى الهروب أو يخفيه
«ينطلق الأهالى كلهم فى البحث عن بيير ويبقى الولاة الستة»
«والى» : ياللرعاع.. ما كنت أعتقد أنهم هكذا بلهاء.
«والى»: يا للدهماء.. إنهم يصدقون كل شىء كالأغبياء.
«والى» : هل هذا هو المواطن الذى سيحكم بلده؟
إنه حتى غير قادرعلى تدبير حال نفسه.
«والى»: هذه هى لعبة الديمقراطية الملعونة..
أن تدخل فى عقول الشعوب المقهورة.. وهم غير قادرين على تدبير شئونهم
أنهم يحكمون أنفسهم.
«والى» (ضاحكا) : بالدهاء أرضينا كل الأطراف المعنية
العالمين بخبايا الأمور السرية الجهلة والكسالى الحالمين بالحرية ونبينا الذى يريد الجمهورية.
«والى» (ضاحكا) : ها نحن قد أصبحنا حكومة إلهية..
تسندها القوات الفرنسية.. ويباركنا النبى الجديد والأتقياء... ونتمتع بحب الشعب والفقراء.. حتى العلمانيون يتبعوننا
انتقاما للكنيسة يؤيدوننا

«والى»: سنستخدم ضريبة العشرة بالمائة...
فى الانتقام من الكنيسة بأراضيها الواسعة وإذلال أصدقاء آل ميدسيس بضياعهم الشاسعة.
«والى» : ألن تكون أرحم من رجال الدين إذا وزعنا هذه الأموال على المعدمين؟!
«والى» : خيراً نفعل إذا هاجمنا الكنيسة الثرية»
فالمسيح لم يكن يملك سوى ثيابة البدائية.
«والى» : فى الجلسة القادمة سنعرض قانون الأخلاق
وحسب تعاليم سافونارولا سنهاجم اللواط بهذا نضمن محاكمة وسجن من نريد من النبلاء .
خاصة معارضينا، أصدقاء آل ميدسيس المخنثين الرعناء
«يتقدم الحارس برسالة لأحد الولاة.»
الوالى (مندهشًا) لا تسرعوا بشرب كئوس تحالفنا مع الراهب فيبدو أنه لن يترك الحبل على الغارب. ها هو يطالب ألا تكون أحكامنا نهائية
يريد أن ينتزع السلطة من بين أيدينا
«والى»: سأنتزع حواجبه الحمراء حول مقلتيه..
قبل أن يمسك بالسلطة بين يديه.
الوالى: ماذا يريد هذا الساذج المغلوط ألم ننفذ كل ما طلب من شروط؟!
«والى» : الواعظ جعل من كنيسته منبرا ويطالب بمحكمة للنقض من ٨٠ شخصًا محكمة يلجأ اليها من حكم عليه فى مجلس الولاة ويتظلم أمامها من يريد من الشكاة.
«والى»: يريد أن يجعلنا مسخرة أمام العامة
مجلس الولاة منتخب ولن نتخلى عن سلطتنا.

«والى»: إنه أخطر مما كنا نتصور
يجب القضاء على البلاء قبل أن يتطور
يجب وقفه عند حده قبل أن يتهور
«والى»: إذن.... فقد غير من مسار خطته وأصبح يتدخل فى السياسة من فوق منبره
«والى» : لابد من إهانته حتى يصبح للآخرين عبرة
إذا سكتنا ... سيتطاول علينا كثيرون غيره.
«يدخل الحارس معلنًا قدوم وفد من الفرنسيسكان»
الحارس: رهبان الفرنسيسكان ... لأمر مهم ... يطلبون الكلام
«والى»: الفرنسيسكان ... إنها هدية من السماء دعهم يتقدموا ... لابد أنهم من راهبنا يشكون
«والى»: كيف لم نفكر فى أمرهم؟! يجب أن يلعبوا دورهم.
«والى» (للحارس) : أسرع باستدعاء سافونارولا فى التو والحال
«يدخل ثلاثة من الرهبان الفرنسيسكان»
«والى»: أهلا ومرحبا بالرهبان الأولياء ماذا أتى بكم الى ساحة الولاة؟
فرانسيسكو: لقد قررنا المجىء إليكم لخطورة الأمر
فالراهب الدومينيكى أصبح خطرا على الكل
فبعد استغلال جهل العامة وإعلان نبوءته
هاهو يلقى فى أتون الأمور السياسية بكنيسته
ولقد قال المسيح صراحة : «مملكتى فى السماء»
وهو يصر على إقامتها فى فلورنسا بغباء.
«يضحك الولاة»
فيليبو كوربيزى: لقد تحولت عظاته إلى توجيهات سياسية

وقراءته للإنجيل تحليلات لجهات معنية ستضيع هيبة النصوص إذا استمر على هذه الحال

وسيستغل غيره الكتاب المقدس فى كل مجال

جوليانوروندنيللى: وهاهو يطالب بمحكمة لمراجعة قراراتكم،

ويشك بذلك من فوق المنبر فى نزاهة حكمكم.

فرانسيسكو (ضاحكا): العجيب أن الشعب نفسه ضد فكرته

حتى العامة لديهم فى السياسة أكثر من خبرته.

«والى»: شىء عجيب.... هذا الشعب الرعديد لا يبغى الحرية.... يلقى على غيره بالمسئولية.

فرانسيسكو: بعد خروجهم من الكنيسة قالوا إنهم يفضلون حكم الولاة المعروفين على القضاة الثمانين

فعددهم الكبير سيؤدى إلى ضياع المسئولية وستخضع للعائلية والحزبية والقبلية.

فيليبو كوربيزى: نناشدكم أن تذكروه بالاكتفاء بعمله ككاهن وتفهموه بأنه فى أمر حكم الشعوب جاهل.

فرانسيسكو: لقد قسم الجبهة الوطنية..

لو تركناه لقامت الحرب الأهلية.

جوليانو روندينيللى: رهبانه يجرون فى الشوارع والأسواق يفسرون عظاته حسب الأهواء

يدعون أن النظام الجديد قام بمشيئة الرب وأن أعداء سافونارولا هم أعداء الشعب وبعضهم ردد أن المعارضين هم أعوان الشيطان.. يجب رجمهم أو رميهم فى النيران..

«والى»: سافونارولا قادم بعد قليل.. فردداً أمامه كل ماقيل.

فرانسيسكو: لا أحد يجرؤ على معارضته الآن.. وإلا لأصبح من أعوان الشيطان.

فيليبوكوربيزى: راهبه دومينيك يقود الأطفال فى شوارع المدينة.. يبثون الرعب فى قلوب الأهالى المسكينة.

«والى»: أنتم تعرفون أننا لا نتدخل فى شئون الدين..

وأن الأهالى أصبحوا به فخورين

فرانسيسكو: كل هذه المظاهرات هى أعمال سياسية مدبرة.. أوقفوها ... قبل أن تنصب اللعنات على الكنيسة المطهرة.

«والى»: عن أى كنيسة تتحدثون؟!!

على أى دين تتخوفون؟!!

هل هى الكنيسة الغارقة فى الملذات؟

أم الدين الذى اقتصر على الشعوذات؟

هل يضايقكم الدبى لمساعداته للفقراء؟

أم لأنه يكشف زيفكم بوقوفه مع الضعفاء؟!!

فرانسيسكو: نخاف أن يفقد الدين هيبته..

ويلعب الشك فى عقول العامة لعبته.

«والى»: الخلاف الدينى بين الفرانسيسكان والدومانيكان.. لا يستطيع حاكم حله فى أى زمان أو مكان.

«يدخل الحارس معلناً قدوم سافونارولا»

«والى»: ها هو الراهب الدومينيكى أمامكم اسألوه عما يثقل قلوبكم.

«يدخل سافونارولا ومعه دومينيك وسيلفستر».

«والى»: الأخوة الفرنسيسكان لخوفهم وقلقهم مما كان

ومن التغيرات الأخيرة التى حدثت فى كل مكان

يودون طرح بعض الأسئلة التى تحيرهم على إجابتكم تشفى غليلهم وتريح صدورهم.

«ينظر إليهم سافونارولا بدهشة»

فرانسيسكو: يا أخ سافونارولا هل لك أن تنيرنا...

وتجيب على السؤال الذى يحيرنا..

أحيانا تقول إن تنبؤاتك هى تفسير للنصوص.. وأحيانا تقول إنها وحى يهبط من القدوس

«صمت»

فيليبوكوربيزى: هل أنت حقا كليم الله كموسى الدبى القديم

أم أن نبوءاتك هى مجرد نتيجة فحص وتقويم؟

«صمت»

جوليانو روندينيلى: ألا يعتقد معنا الراهب الأمين..

أن التحالف مع الفرنسيين.. يعتبر خيانه لآمال الإيطاليين؟

«صمت»

فرانسيسكو: وهل صحيح أنكم تقبلون أموالا وتخبئون جواهر

قادمة من بيير ميدسيس الظالم الجائر؟

«صمت»

وهل هناك علاقة بين مطالبكم المخزية بالعفو عن بيير وبين هذه الأموال المخفية؟

«صمت»

«والى»: أجب ياسوفونارولا على السؤال .. هل قبلتم هذه الأموال؟!

«والى»: الأمر فى غاية الخطورة والأهمية أوضحوا موقفكم وإلا.. المحاكمة العلنية.

سافونارولا: عجبى عليك يافلورنسا... ياعديمة الولاء .. ياأفعى .. ياناكرة الجميل.. يامتقلبة الأهواء. بالأمس كنتم تنعتوننى بالقدسية «واليوم .. تتهموننى باللصوصية

وهو يرفع يدية نحو السماء «طوبى لكم إذا عايروكم وطردوكم.. وقالوا عنكم كل كلمة شريرة من أجلى كاذبين (١٧)

محــرقــة ســافــونارولا

«افـرحـوا.. تهللوا لأن أجـركم عظيم فى السموات فإنهم هكذا طردوا الأنبياء الذين جاءوا من قبلكم». (١٨)

«صمت»

فرانسيسكو: احترزوا من الأنبياء الكذبة الذين يأتونكم بثياب الحملان ولكنهم من الداخل ذئاب خاطفة

سافونارولا: ومن ثمارهم تعرفونهم

وهل يجتنون من الشوك عنباً؟

ومن الحسك تيناً؟... هكذا

كل شجرة جيدة تصنع أثمارا جيدة

فـرانسـيـسكو: حـقـا.... من ثـمـارهم تعرفونهم

وكل شجرة لاتصنع ثمرا جيدا

تقطع وتلقى فى النسيان(١٩)

سافونارولا:

ياأولاد الأفاعى...

من أراكم أن تهـربوا من الغـضب الآتى فاصنعوا ثمارا تليق بالتوبة(٢٠)

فرانسيسكو: هاهى ثماركم العفنة

تزكم الأنوف

ومؤامراتكم الخبيثة

تبث الحقد فى النفوس

سافونارولا: النفوس.... لقد طهرناها من الخطيئة..

بفضلنا تحول أهالى فلورنسا الى ملائكة بريئة

فرانسيسكو: لا فائدة.... المجادلة معه مضيعة للوقت

النقاش معه لا يؤدى الى شىء.

«والى»: لادخل لنا فى مـجـادلاتكم العقيمة..

أجيبوا على أسئلتنا وإلا فالعاقبة وخيمة.

سافونارولا: (مذعوراً)

هل هى محاكمة لى؟!

هذا تعد على الرهبانية.

«والى»: إذن... سنطلب من البابا الإذن بمحاكمة علنية.

سافونارولا:

لكننى لاأنكر كل هذه الأشياء...

لماذا كل هذه الضجة والنحيب والبكاء؟

«والى»: إذن... فأنت تطالب بالعفو عن آل ميدسيس.

سـافـونارولا: كل مـاأعـرف أن الله محبة...

«والى»: وهل مـحـبـتـه تزيد بالأمـوال والجواهر؟

هل جننت لتطالب بالعـفـو عن الملك الجائر؟

دومينيك: ولكن الملك أصبح دون مأوى أو مسكن أو معين...

وبذلك... فنحن نطالب بالعفو عن إنسان مسكين

«والى»: وهل هناك إنسـان مـسكين يتبرع بجواهر وملايين؟!

دومـينيك: لكن الودائع فى الدير لاتكف عن الوصول

قد يكون هناك تسرع فى القبول

هذه غلطة وسنتداركها

من الآن... لن نقبل أموالا قبل معرفة مصدرها.

فرانسيسكو: الأخ دومينيك لديه إجابات عن كل التساؤلات

فهل له أن ينيرنا فى موضوع التنبؤات؟!

سافونارولا: التنبوءات بعضها تفسيرات وتجليات يسـتطيع أى مـؤمن إدراكـهـا بالصلوات.. وبعضـها من وحى القدوس أراد بها الله أن يهدى النفوس.

«والى»: هذه ليـست إجـابة شـافـيـة أو مرضية

فيليبو كوربيزى: هل تحدث الله إليك حقاً؟!

سافونارولا: وهل نسيتم أن التنبؤات قد تحققت كلها؟!

مـوت لوران العظيم والبـابا سـيكسـتى وغيـرها، سقوط آل ميدسيس ثم الغزو الفـرنسى بعـدها ولكنكم تنسـون ... ياالخيبتى هل تريدون محاكمتى؟!

أنا الذى حـــفظت المدينة من بطش الفرنسيين

لولاى.. لولاى لأعـملوا سـيـوفـهم فى رقاب الفلورنسيين.

«والى»: وعظة الأمس... مامعناها؟!

ألم نقم الديمقراطية كما تبغاها؟!

«والى»: وتلمـيـحك بضـرورة مـحكمـة النقض لمراجـعـة أحكامنا أليس فى ذلك مساس بكرامتنا ونزاهتنا؟

سافونارولا: «إلى خاصته جاء.... وخاصته لم تقبله»(٢١)

أرى أن قـــولة الحق لامكان لـهـــا فى مدينتكم...

سأترككم غدا.... إلى أرض بعيدة عن ولايتكم.

«صمت»

نعم... غـدا أترك فلورنسـا وديعـة فى أعناقكم

لن يتردد بعدها صوتى فى كنائسكم

لكن.... ستظل تعـاليـمى مـحـفـورة فى قلوبكم.

«يغادر القاعة ومعه دومينيكوسيلفستر يهبط الظلام على القاعة تدريجيا وسط أصوات الخلافات التى تحتد بين الولاة»

«والى»: بل كان يجب ترضيته

«والى»: بل يجب قطع لسانه.

«والى»: يجب محاكمته.

«والى»: هل تريد إغضاب ملك فرنسا؟

«والى»: دعوه يغادر المدينة

«والى»: ستفقد المدينة نبيها.

«والى»: سيحل علينا غضب ملك فرنسا.

«والى»: سيعود ليذبح أبناءنا

«والى»: لن يرد إلينا «بيزا» كما وعد.

«والى»: أقترح الكتابة للبابا.

«والى»: يجب منع سـافـونارولا من مغادرة فلورنسا.

«والى»: لقد قسمنا اللعين بدهائه.
«والى»: تركنا نتخبط فى شباكه
«والى»: لقد أصبح يسيطر على المدينة كلها.
«والى»: معظم أعضاء المجلس الأعلى من أنصاره.
«والى»: وهو يسيطر مسبقًا على مجلس الثمانين
«والى»: لو ذهب لفشلت خططنا.
«والى»: لو بقى لزاد نفوذه بيننا.
فرانسيسكو: هأنتم تحاكمونه كسياسى ملعون..
أوقفوه قبل أن يضرب الشك كالطاعون.
«والى»: الشك!
«والى»: الشك!
فرانسيسكو: إذا شك الشعب فى نبيه المعاصر
فكيف يصدق معجزات الزمن الغابر؟!
«والى»: نبيهم المعاصر!!
«والى»: الزمن الغابر!!
فرانسيسكو: وحين يشكون فى دينهم.. سيزول الأمان ويدمرون واليهم.
«صمت»
«والى»: يدمرون واليهم!!....
فرانسيسكو: نعم... سيزول الأمان ويدمرون واليهم.
«صمت... يهبط الظلام على القاعة وترتفع أصوات الولاة»
«والى»: قلت لكم إنها لعبة خطيرة.
«والى»: إنه فقط يتجاوز الدور الذى رسمناه
«والى»: يجب تنبيهه حتى لايتعداه.
«والى»: بل يجب ترضيته.
«والى»: لنغتله ولنتخلص منه.
«والى»: لنضع السم فى طعام ديرسان مارك.
«والى»: نعم... ليتسمم كل الدومانيكان.
«والى»: ليذهبوا جميعا للجحيم.
«والى»: لنهدم ديرهم ونقيم مكانه خمارة.
«والى»: هانحن ننقسم على أنفسنا.
«والى»: نجح اللعين فى تقسيمنا.
«والى»: لنتخذ قرارا وإلا هلكنا.
«والى»: لنريه من يحكم فلورنسا.
«والى»: حقاً... من يحكم فلورنسا؟!
«والى»: هذا هو السؤال.. من يحكم فلورنسا؟!
«تختفى أصواتهم تدريجيا فى الظلام ويظهر سافونارولا على الشاشة السينمائية يعظ وأمامه حشد هائل.»
سافونارولا: «عجيب أمرك يافلورنسا... لقد عهدت على نفسى ألا أتحدث فى الأمور السياسية لعدم اعتراف المدينة بفضلى، لكننى مازلت أبشر بتجديد الكنيسة القادم... لا محالة... لكن قبل الدخول فى الأمور الروحية أحب أن أنبه إلى أن تصويت المجلس الأعلى على قانون العفو، وتصويته على إنشاء محكمة النقض التى طالبت بها، كذلك موافقة مجلس الثمانين على إقامة هذه المحكمة... كل هذه الأشياء تعتبر انتصارات لفلورنسا ماكان من الممكن أن تتم دون التدخل الإلهى... هللويا....
«تردد الجماهير وراءه: هللويا... هللويا....»
والآن سأحكى لكم رؤية تفوق العادة... فى صحبة ثلاثة نساء البساطة، الإيمان والصلاة وصلت لباب الجنة، استقبلنى القديس يوسف وسمح لى بالدخول أمام العذراء مريم وابنها يسوع الطفل، أخبرتها بسبب زيارتى وطلبت منها تأكيد الأخبار السارة التى سبق وأعلنتها لى والتى رددتها أمامكم فى عظة ٢٤ مارس ١٤٩٥، وأكدت لى العذراء باللغة اللاتينية قائلة: «فلورنسا... ياغالية على سيدنا ومخلصنا يسوع المسيح، احفظى إيمانك، واظبى على الصلاة، اصبرى لأنك هكذا ستنالين المجد بين البشر والخلاص الأبدى لدى الله». وحين سألتها عن أهل بيزا الثائرين على سلطة فلورنسا قالت إنهم سيعاقبون، كذلك غير المؤمنين والمجدفون على الروح القدس واللاعبون بالميسر واللوطيون... غضب الله سيحل قريبا، أرى بعض الشك يطل من العيون.... أقول لكم... إنه فقط روح شريرة وعقل فاسد يستطيعان الزعم أن رؤيتى هى مجرد خيال مصطنع... وأقول لكم أيضا: يجب الأخذ حرفيا بهذه الرؤية لأنها إلهية.
«تصبح الآلاف بالنحيب والصراخ والهتافات.»
وقد يظن البعض منكم أننى خائف من المؤامرات التى تدبر ضدى فى داخل فلورنسا وخارجها... مم أخاف؟! مم أخاف ولو مت سأموت شهيدا ولصعدت إلى السماء بجوار يسوع المسيح، لذلك أطالب المؤمنين بعدم الخوف والتمسك بإكمال بناء دولة المسيح، يجب الوقوف فى وجه العاصفة يجب الاستغراق فى الصلاة والترانيم والعبادة بل يجب أن يكف القساوسة عن قصر العبادة على ممارسة الطقوس والخزعبلات التى تبتعد عن روح الدين، نعم .... لابد من تجديد الكنيسة بل يجب تغيير رأس الكنيسة فى روما.... السمكة تفسد من رأسها، يجب إعطاء المثل هنا فى فلورنسا، يجب أن تكون فلورنسا منارة العالم المسيحى، يجب أن نعطى القدوة الحسنه: لنحرق اللوطيين.... مريض واحد يعدى كل القطيع .. لنحرقهم دون تعقيدات (٢٢)

محرقة سافونارولا

قانونية، الإشاعة وحدها تكفى، كذلك يجب التصرف بالطريقة نفسها مع المجدفين... هكذا يكون العدل الذى أعطى بنو إسرائيل مثالا له، لو فعلنا ذلك فستكون فلورنسا ممجدة وغنية وقوية، أطالب بمحرقة للعصاة.. محرقة كبيرة تستطيع إنارة كل فلورنسا ... كل إيطاليا ... كل العالم»

الجماهير: محرقة للعصاة...
محرقة للعصاة ...
محرقة للعصاة...

سافونارولا: لنغلق بيوت الدعارة... نحرم السفة المجدفين [٢٣]، لنمنع حفلات الرقص والغناء، لنغلق المحلات إجباريا أيام الأحد وفى الأعياد، لنجبر النساء على ارتداء الملابس اللائقة، والرجال على عدم التشبه بالنساء.

الجماهير: محرقة للخطاة...
محرقة للخطاة...
محرقة للخطاة ...

سافونارولا (بتشنج): لنحافظ على حرية فلورنسا الغالية، لنحفظ سرية سياستنا خاصة الخارجية، لابد من تقطيع جسد كل من يتعرض لأمن البلاد وذبحهم فى الميادين العامة، [٢٤] لنطهر البلاد ... المحرقة ... لابد من المحرقة ... احرقوا كل أدوات اللعب والمجون، احرقوا كل علامات الفسق والفجور، أحرقوا مظاهر الخلاعة والدعارة...

الجماهير: المحرقة ... المحرقة .. المحرقة ... المحرقة .. المحرقة.. المحرقة..

«يختفى سافونارولا ويظهر دومينيك على الشاشة وهو يقود آلاف الأطفال الصغار، بملابس بيضاء، يفتشون البيوت والمارة، يجمعون أوراق اللعب والزهور، العطور، والملابس الحريرية، أدوات الزينة والملابس النسائية، ينتزعون من المارة كل ماهو مترف وفاخر، يسيرون فى صفوف منتظمة كالعسكر، يذهبون بكل الأشياء إلى ساحة الولاة حيث أقيمت محرقة كبيرة، يلقون كل مايجمعون فى نيران المحرقة، يغادرون الميدان وهم يترنمون بترانيم كنسية ويصرخون:

فلورنسا مملكة المسيح
ويسوع ملك فلورنسا
فلورنسا مملكة المسيح
وسافونارولا نبى فلورنسا.

«ستار»

الفصل الرابع

«ساحة الولاة ... المحرقة تتوسط الساحة أمام قصر الولاة... الاشتباكات لا تكف بين أنصار سافونارولا ومعارضيه... أعداء سافونارولا يلقون بالقاذورات وجيف الحيوانات فى المحرقة .. الأطفال يجرون فى الساحة ثم ينشدون»

الاطفال: البابا يحرم سافونارولا من الوعظ

البابا يحرم سافونارولا من الوعظ
البابا يطرد سافونارولا من الكنيسة
البابا يطرد سافونارولا من الكنيسة

«حاملو الأبواق والمنادون يصرخون داعين لاجتماع المجلس الموسع فى ساحة الولاة ... يلتف الأهالى حول الولاة»

«والى»: كعادة الولاة فى اللحظات الحرجة الخطيرة ندعو الأهالى للاستشارة والحيطة اليوم ... نقرأ عليكم والحزن يملأ قلوبنا رسالة البابا إلينا بخصوص نبينا

«صمت»

من الفاتيكان إلى ولاة فلورنسا بخصوص ابن الآثام سافونارولا الذى يصر على الوعظ وتسلم الاعترافات رغم التحريم البابوى والتحذيرات
وأمام كل هذه التحديات
يصدر الفاتيكان قرار التحريم الكنسى ضد الراهب العاصى
وعلى الولاة إرساله لروما تحت الحراسة حيث سيعامل معاملة خاصة
فالبابا لايبغى هلاك الخطاة فى النيران بل يسعى لتخليص أرواحهم من الشيطان.

«صراخ ونحيب من أنصار سافونارولا ... تشف وابتهاج على وجوه أعدائه».

الأطفال (وهم يجرون): التحريم الكنسى يصدر ضد الراهب العاصى التحريم الكنسى يصدر ضد الراهب العاصى.

«والى»: كما أن المصائب لا تهبط فرادى فقد وصلنا خبر انتصار الأعادى

مواطن: هل انهزمت القوات الفرنسية أمام قوات العصبة الإيطالية؟

«والى»: كل مانعرف .... أن ملك فرنسا يعود لبلاده دون أن يفى ولو بجزء من وعده

المواطن: وكيف تُهزم القوات الفرنسية وهى محروسة بالملائكة السماوية؟!! كيف ... وسافونارولا أكد ذلك بنفسه كما أن ملك فرنسا لن ينكص بوعد قطعه على نفسه؟!!

ماكيافيللى: نبيكم المزعوم تائه فى القراءات المقدسة
التى لا تمت إلى أرض الواقع بصلة
ماذا يفهم هو ... فريسة السرنمة فى دهاليز السياسة المظلمة؟!!!

«والى»: ليتنا تركناه يغادر مدينتنا.

ماكيافيللى: هل غركم أن مستمعيه من الجهلة آلاف؟!! أتظنون حقا أن الله له على الأرض أهداف؟!!

مواطن: لاتنسوا أنه أنقذنا من كارثة محققة.. وأبعد عن رقابنا السيوف الفرنسية الباترة.

ماكيافيللى: بل ما هو إلا لعبة فى يد شارل اللعين

استخدمها بمهارة فى تقسيم الإيطاليين
كل ما كان يطلب نبيكم المزعوم أن ندفع مساهمتنا فى حروب المشئوم بفضله أصبحت فلورنسا فى عزلة ... كالأبرص أمام قوات ممالك إيطاليا الأربع.

«والى»: وها هى مدينتنا مقسمة بين أنصار له ومعارضين بينما يتقدم جنود آل ميدسيس نحو أسوارنا مهددين.

«يدخل سافونارولا مذعورا ووراءه سيلفستر وملتستا وغيرهم من الرهبان الدومانيكان»

سافونارولا: ما هذا الذى يحدث فى المدينة؟!
الشائعات تحول المواطنين إلى فئران مذعورة، الجماهير أحرقت باب الدير
وأنا فى الشارع لا أستطيع السير
«صمت»
لماذا يكتم كل منكم ضحكه ساخرة فى فمه؟ ألا احترام لنبى فى وطنه؟

«والى»: لقد كذبت الأحداث نبوءاتك
كما سبق وأكدتها - بالصدفة - أوهامك

«والى»: لقد انهزم ملك فرنسا وجنوده من الملائكة السماوية أمام تحالف العصبة الإيطالية.

سافونارولا (بغضب) : ملك فرنسا لم يهزم البارحة
بل تعرض لحادثة
تماما كما جاء فى نبوءتى: «الملك سيتعرض لحادث فى الطريق لكن الماء لن ينساب من الإبريق»
لقد جئت إليكم طالبا تدارك الأمور
افرضوا القرارات للسيطرة على الجمهور
اضربوا بيد من حديد مروجى الإشاعات
وإلا فدولة المسيح ستتعرض لاهتزازات

«والى»: لكننا أصدرنا قرارات بعقاب وغرامات
لكل من يتعرض لاسمك بالسباب
لكن ... ليس بالغرامات تربط الألسنة ولا بالعقاب نستميل القلوب.

«والى» : ماذا تريد منا أن نفعل؟!
لقد زدنا الحراسة كما نقدر
لكن الشعب الذى هلل للمحرقة
يريد الآن أن يحولها إلى مبولة.

ماكيافيللى: أغلقنا الأفواه أو قطعنا الألسنة
لن يغير ذلك من الحقيقة البينة
لقد انهزم حليفك وترك بلادنا
بعد أن سلم قلاع بيزا لأعدائنا.

سافونارولا: بل هى خيانة من القائد الفرنسى اللعين
الذى باع القلاع مقابل ذهب الراشين
ففور عبور الملك للحدود العربية
سلم لهم «دى بلزاك» القلاع المحمية

«والى»: لكن وعد الملك كان بتسليم القلاع لقوات فلورنسا حسب الاتفاق.

سافونارولا: سيدفع «دى بلزاك» غاليا ثمن خيانته
لقد حرمه الملك من العودة إلى بلده

«والى»: يالفرحة فلورنسا بنفى «دى بلزاك» المرتشى وكيف نعرف أن الذهب لم يملأ خزائن ملكه غير المستحى؟!

ماكيافيلى: أى جنون أن نجعل من شارل ملك فرنسا
محورا لسياسة فلورنسا!!
أى جنون ... نحالف الغرباء والأعداء!!
ونعادى الإخوة والأصدقاء!!
«صمت»

سافونارولا: بل لقد حافظ ملك فرنسا على عهده وخذلته فلورنسا ولم تدفع قسطها فى وقته

«والى»: لم يعد فى الخزانة نقود
كيف تريد منا الوفاء بوعود؟!

ماكيافيلى: وهل صدقتم حقا نظامه الساذج
ومتى أتى مواطن بنفسه ليدفع الضرائب
بدون مكوس لا دولة
وبدون جباية لا ولاية
أوقفوا هذه المهزلة الدينية
وانضموا فورا للعصبة الإيطالية
سلموا هؤلاء الرهبان للفاتيكان
قبل أن يتحالفوا مع الألمان.

سافونارولا: وأنا أطالبكم بقطع ألسنة المجدفين
وإعادة الأمن لفريق المؤمنين
مروا بالذبح فى الميادين، بالشنق على الأشجار قطعوا أجساد الملاحدة والكفار.

«صيحات اعتراض من الجماهير»

ماكيافيللى: لقد فاق الطاغية «تايبريوس» فى القسوة والجبروت ياله من دعوة للحقد والكراهية واستدعاء للموت
ألم يعلمنا الإنجيل أن الله محبة؟!
ألم تعلمنا المسيحية أن الدين مودة؟!
أين المحبة وأنت تقطع لسان معارضيك؟
أين المودة وأنت تذبح كل من يعاديك؟

«والى»: لقد شبعنا من المهاترات
والأحلام والرؤى والتنبؤات
سيف الله الذى طالما به وعدتنا
ها هو يهبط فوق رقابنا.

«سافونارولا»: بل تستطيع فلورنسا التصدى لجيش المعتدين
بقسوة الإيمان وملائكة رب العالمين.

«ضحكات وصيحات سخرية من الجمهور»

ماكيافيللى للولاة: كيف تواجهون بفرق الرب المزعومة
جيوش ممالك أربع بكل أسلحة مدعومة؟
جيشكم يجوب الشوارع يحارب لعب النرد
ويفتش البيوت باحثا عن الحرير والمسك
كيف نواجه عسكرية أرستقراطية

محرقة سافونارولا

مسلحة بالبيارق
وكهنوتية غاشمة ترفع
سيف التحريم القاطع؟

سافونارولا: وإن كان الله معنا.... فمن علينا؟،

ماكيافيللي: لكن لو ناصر الله كما تقول - القوات الفلورنسية

فهو إذن .. يحارب كنيسته المفدية!!

«والى»: كفى ... سافونارولا... الراهب الدومينيكي اليوم
أصدر البابا قراره ضدك بالتحريم الكنسي
وطلب منا إرسالك لروما كأى عاص.

«صيحات ابتهاج تختلط بصيحات نحيب واستنكار».

سافونارولا (مرتبكا): ها هو التحريم الكنسي.. يا لها من بدعة واهنة
لاتنسوا أنهم بالأمس باعوا صكوك الغفران للجهلة.

ضحكات من أنصار سافونارولا ومن معارضيه

سافونارولا .. أنا سافونارولا أذهب لهذا البابا الهرطقي!!
هذا المسيحي المتنصر وهو من أصل يهودي! هذا الملحد، المزيف، الشاذ جنسيا، البدعي!

فرانسيسكو: حتى العامة أصبحوا يتكهمون من الكهنة هل تريد تجديد الكنيسة أم هدمها؟

سافوناورلا: ياولاة فلورنسا... لقد أقمنا دولة المسيح الأرضية
فلا تلفتوا لهذه الهرطقه الدينية
لقد كتبت لكل الأمراء والكاردينالات بعدم استحقاق البابا لقيامه بتزوير الانتخابات
والكاردينال ديللا روفير (٢٥) يساندني ويؤكد مطالبي ويشجعني

فرانسيسكو: لقد جن واعظ الدومانيكان ... لقد أصبح عاراً على الرهبان.

سافوناورلا: بل أنا أمتلك كل قوى العقلية
أين ذهبت عقولكم الحرة الأبية؟
أفيقوا من كل هذه الخزعبلات.. فعن طريقها تتحكم فيكم الكنيسة كالحيوانات.

ماكيافيللي: حين يطلب رجل الدين من محادثه إعمال عقله فهو بيده يحفر قبره.

فرانسيسكو: هذا الشيطان ينطق بالحق والمنطق
وأنت تضع الكنيسة فى مأزق
سلموه لروما قبل أن يهدم الكنيسة المفدية
لو تركتموه لساد الشك وانتصرت العلمانية.

ماكيافيللي: سلموه لروما قبل أن يصدر التحريم على كل المدينة وتصبحوا فى عزلة عن كل المسكونة

سافوناورلا: لقد جلعنا الكنيسة سندا للفقراء والمحتاجين
بعد أن ظلوا قرونا لجنة الآخرة منتظرين
لقد جعلنا العبادة صلاة وتضرعا ودعاء
بعد أن كانت طقسا ونشوقا وغناء
لقد جعلنا الدين طهارة وفضيلة وعدالة
بعد أن كان بنوكا وفسادا ورذيلة لقد كونا جيش الله لتحقيق العدالة على الأرض
وإن لم تكن هذه هى العدالة... فكهنوتى لا شىء.

ماكيافيللي: سلموه وانضموا للعصبة الإيطالية قبل أن يعلن البابا عليكم الحرب الدينية، سلموه قبل أن يحرم البابا فلورنسا كنسيا..
فتبور تجارتكم وتسوء حالتكم ماليا

دومينيك: لاتسمعوا لهذا الشيطان
ولا لرهبان الفرنسيسكان

كيف تسلمون نبيكم؟
كيف تصلبون مسيحكم؟
سافوناورلا نبى حقيقى
فلماذا لا نلجأ إلى التحكيم الإلهى؟ (٢٦)

سافوناورلا: نعم ... لماذا لا نجرى اختبار النار؟ حينئذ ... سترون علامة من القدوس ظاهرة للأبصار.

الجماهير : اختبار النار .. اختبار النار اختبار النار .. اختبار النار.

دومينيك : نحن لا نطلب إلا دخول النار
سترون كيف نخرج ويحترق الأشرار.

الجماهير : اختبار النار .. اختبار النار
أدخلوهم المحرقة
أدخلوهم المحرقة

دومينيك : لقد رفض البابا طلبى بإحياء أحد الأموات .. وها هى الفرصة تسنح لإثبات الذات.
نبوة سافوناورلا هبة إلهية..
سأدخل النار ممثلا له بنفس راضية.

فرانسيسكو (مترددا) : نوافق على إقامة التحكيم الإلهى
سيدخل ممثل منا النار لكشف هذا الهرطقى

«يتناقش الولاة فيما بينهم بينما تتعالى صيحات الجمهور مطالبة بالتحكيم الإلهى»

: حين يختلف نبى فلورنسا سافوناورلا مع الجالس على الكرسى الرسولى فى روما لا يبقى أمامنا سوى التحكيم الإلهى المجيد، وليرسل لنا الله علامة تنير الطريق .. ولإنهاء هذا الشقاق الذى يجلب العار، يوافق الولاة على إجراء اختبار النار.. وعلى كل فريق أن يختار ممثله، ولتكن مشيئته.

«صيحات هياج بين الجماهير وهم

«يهرعون لحجز أماكنهم حول المحرقة ، بينما يتشاور الدومانيكان والفرنسيسكان» .

أصوات : أنا أتقدم من طرف سافونارولا
أنا أتقدم ضد سافونارولا
أنا أدخل النار مع الرجال
أنا أدخل النار لفضح الهرطقى
أنا أدخل النار لإنقاذ الكنيسة .

«والى» : لتدق أجراس الكنائس
ولتغلق أبواب المدارس
وليمتنع الأجانب عن مغادرة ديارنا
ولتثبت الجيوش المرابطة خارج أسوارنا
تم اختيار الأخ دومينيك عن الدومانيكان
والأخ جوليانو عن الفرانسيسكان شاهدان

«والى» : قواعد الاختبار الإلهى .. كالآتى:
الخاسر سيكون من يتردد فى دخول النار
الخاسر سيكون من يرفض دخول النار
سيكون فرانسيسكو خاسراً لوهلك ممثله
سيكون سافونارو لا خاسراً لو هلك ممثله
وإذا هلك الإثنان أمام الجمع الغافر
فسافونارولا فى الحالتين خاسر

«والى» : على الجنود إخلاء ساحة الولاة
وحفظ النظام حول محرقة العصاة
سيعاقب بالنفى من يعوق إجراء الاختبار
وبالسجن لمن يلقى بشىء فى النار

« يسير الرهبان الفرنسيسكان منكسى الرءوس دون حماس وهم يتعرضون لإهانات أنصار سافونارولا ، بينما يسير الدومانيكان منتظمين وتعلو ترانيمهم الدينية ويحملون القناديل الزيتية ، يتقدم دومينيك يحمل الصليب وخلفه سافونارولا ، بينما يزداد هياج الجمهور حول المحرقة» .

«يقف جوليانو على اليمين أمام الولاة وبجانبه فرانسيسكو ودومينيك على اليسار وبجانبه سافونارولا»

جوليانو (مرتعبا) : يا رب .... أنقذنا من هذه التجربة
لتهبط أمطارك على هذه المنطقة
لتهب رياحك على النيران الشيطانية
لتخفف من سعير ألسنتها الجهنمية
لتجعلها برداً وسلاماً على عبدك الخاطئ
ولتقبل توبة صادقة من العاصى ولتكن مشيئتك .... آمين .

دومينيك (بثقة يترنم) : جعلت الرب أمامى فى كل حين،
لأنه عن يمينى فلا أتزعزع
وإن سرت فى وادى ظل الموت
فلا أخشى شيئا لأنه معى
وإن كنت فى وادى الظلام فأنت تهديني..
تقود خطواتى ، وترشدنى ، وتحمينى .

« ترتفع نيران المحرقة وتزداد توهجا وسط دقات أجراس الكنائس وهياج الجماهير ، يكثر التهامس والمشاورات بين الولاة والفرانسيسكان» .

فرانسيسكو (للولاة) : على الدومينيك أن يخلع عباءة الدومانيكان
فقد تكون مسكونة بالشيطان
وأن يلبس لباس الفرانسيسكان
فهم للمسيح فرسان

سافونارولا : نرفض هذا الطلب.

فرانسيسكو : نصر على الطلب.

سافونارولا : نرفض هذا الطلب .

فرانسيسكو: من غير المعقول أن يدخل النيران، ومعه حاميه الشيطان.

سافونارولا(ضاحكا) : فليخلع الدومينيك ثوب الشيطان،
وليرتد حلة الفرسان

«يخلع الدومينيك الثوب الأحمر وسط دهشة فرانسيسكو واضطراب جوليانو» .

فرانسيسكو (مرتبكا) : عليه أن يخلع كل الأسمال
حتى لا يدخل النار بتعاويذ وأعمال

سافونارولا : ليخلع الدومينيك كل ملابسه
ليدخل النار كما ولدته أمه .

فرانسيسكو: يجب ألا يدخل النيران مرتبكا حاملا معه القربان.

سافونارولا: كفى تجديفًا .. كفى تجديفاً.

«والى» : فرانسيسكو معه حق .. فاحتراق القربان يعد إهانة للمقدسات .. وللرهبان

صيحات من الرهبان: هذه هرطقية .. هذه هرطقية

الفرنسيسكان : سافونارولا هرطقى .. سافونارولا هرطقى
يريد أن يحرق القربان .. يريد إهانة الرهبان

سافونارولا : لقد تمسكنا بنصوص البروتوكولات
ولم يذكر فيها كل هذه المماحكات

فرانسيسكو (للجماهير) : يالك من شيطان..
هل تريد إحراق القربان؟
الكافريريد إحراق جسد المسيح
ودماء جروحه مازالت تسيح.

« صيحات اعتراض من الفرانسيسكان والجماهير ، بعضهم يحاول الاعتداء على سافونارولا»

«والى» : كف يا سافونارولا عن محاولاتك الشيطانية،
لتغيير الطبيعة المقدسة لهذه التجربة الإلهية.

«والى» : لابد من ا تخاذ قرار..
قبل اختفاء النهار.

محرقة سافونارولا

«والى» : يحكم الولاة بأن يرتدى ممثل الدومانيكان..
أى ثوب يختاره الفرنسيسكان.
سافونارولا : هذا ظلم وبهتان.
نرفض هذا الإلزام.
فرانسيسكو : ثيابكم الخيشية مفتولة بخيوط الشيطان.
سافونارولا : وثيابكم الفاخرة مسروقة من طعام الشعب الجوعان.
« يزداد هياج الجمهور، تعم الفوضى حول المحرقة ، يتحرش الرهبان الفرنسيسكان بسافونارولا الذى يضطر للدفاع عن نفسه، فرق مدرية مسلحة تعتدى على الرهبان الدومانيكان».
سافونارولا : هذه مؤامرة .. هذه مؤامرة
أرسل يا رب علامة .. أرسل يا رب علامة.
«يهبط الليل فجأة على الميدان .. مطر ثقيل يهبط مع برق ورعد وريح هادرة الأمطار تغرق الجماهير وتطفئ نيران المحرقة».
جوليانو (صارخا) : لقد استجاب الله لصلاتى
لقد استمع الله لدعواتى
هاهى رياحه تهب على الكفار
هاهى أمطاره تخمد النار.
سافونارولا (فرحا) : لقد أرسل الله علامته..
لقد استجاب الله لمرسله.
(ثم للشعب) أمامكم علامة ظاهرة للعيان، لفضح مؤامرة الولاة والفرنسيسكان.
«والى» : يعلن الولاة أن سافونارولا قد انفضح
وأن زيف نبوءته قد اتضح

الفرق المدرية (تصيح فى الأبواق):
انفضح النبى المزيف.
انفضح النبى المزيف
«والى» (للجند): يأمر الولاة بإخلاء الساحة
أعيدوا النظام إلى هذه الباحة.
سافونارولا (صائحا) : هذه تمثيلية مفضوحة
إنها العدالة مذبوحة
اتركوا الله يحكم بيننا أيها القوم
لقد ظهر لى صباح اليوم..
« يدفعه الجنود للخارج»
«والى» (ضاحكا): نحن الذين نحكم هنا منذ الأبد
ولن نترك أماكننا إلا إلى اللحد
« يهبط الظلام على الميدان .. أشباح تتحرك فى كل الاتجاهات .. الأبواق تعلن فى كل مكان:
سافونارولا نبى مزيف
سافونارولا نبى مزيف
النار كشفت الدجال
النار كشفت الدجال
أصوات الأشباح: المطر والرعد والرياح مرسلة من الله.
صوت : لقد خدعنا هذا الدجال .
صوت : سيقبضون عليه .. لا محال
صوت : لو كان نبيا حقيقياً إلهياً.
صوت : البرق والرعد علامة على غضب الله.
صوت : لقد تخلى الله عن سافونارولا.
صوت : لو كان نبياً لهبطت الصاعقة فوق رءوس الفرنسيسكان.
صوت : الأمطار فضحت سافونارولا.
صوت : لو كانت المحرقة إلهية لما أطفأتها الأمطار.
صوت : النار الإلهية لا تُطفأ.
صوت : النار الإلهية أبدية.

صوت : ياله من دجال محتال.
صوت : لقد خدع المدينة كلها.
« تخلو الساحة ولا يبقى إلا الولاة محاطين بالجنود».
«والى» : هل رأيتم العواصف الرعدية...
الله كان يعلم بنيتنا السيئة.
«والى» : الأمطار علامة لنصرة النبى
سافونارولا مرسل حقيقى.
«والى» : كفى خزعبلات...
هل جنيت لتصدق هذه الخرافات؟!!
«والى» ،(السابق) : سنقتل أحد الأنبياء
سيحل علينا غضب السماء
«والى» (السابق) : كفى هراء .. كفى سذاجة..
فلنصوت فوراً لإنهاء هذه الخرافة.
أقترح عليكم التخلص سريعا من المسخ
الذى صنعناه بأيدينا خطأ بالأمس
والوالى الذى لا يستطيع تحمل العبء الثقيل..
فعليه أن يقال أو يستقيل.
«والى» (مغادرا المجلس) : لا أستطيع تحمل هذا الوزر..
سأترك الحكم لأعتكف فى الدير.
«والى»: حسنا .. لنعيد انتخابات مجلس العشرة...
لنعيد انتخابات مجلس الثمانية...
لنحاكم أعوان هذه الدجال
لنقبض عليهم فى التو والحال.
«والى»: لكننا بذلك نخل بقوانين الجمهورية ..
ونهدد استقرار الديمقراطية
«والى» : اللعنة على ديمقراطيتنا وقوانيننا..
جيوش آل ميديسيس تتجمع خارج أسوارنا..

إن لم نحرق هذا المأفون.
ستنضم إليهم قوات البابا لديك الحصون.
«والى» : بل يجب أن يشنق فجريمته سياسية.
«والى» : بل يجب أن يُحرق ، فجريمته دينية.
«والى» : إن لم نحرقه فسيثور علينا الحفاة
فانهيار المقدسات سيقوض سلطة الولاة
وللحفاظ على السلطة والنظام
«والى» : ولاستمرار الحكم والأمان.
سنشنقه أولا كما تطلب القوانين..
ثم نحرقه إرضاء للكهنوتيين.
«والى» : أوافق .. هذه فولتى.
«والى» : أوافق .. هذه فولتى
«والى» : أوافق .. هذه فولتى
«يدخل الحارس مذعورا»
الحارس : الرهبان تمكنوا من صد هجومنا
جرحوا أربعة «وقتلوا اثنين من رجالنا.
الولاة : ماذا تقول؟!!
(فى الوقت نفسه)
الحارس: لقد حولوا الدير إلى قلعة منيعة..
ويطلقون النار بمهارة غريبة.
«والى»(بتهور) : اهدموا الدير فوق رءوسهم...
استخدموا المدافع لهدم كنائسهم.
«يخرج الحارس»
«صمت»
«تسمع أصوات المدافع عن بعد وهياج الأهالى»
«والى» : ياللعار .. يالها من أخبار
لم أكن أتوقع أن يصل الأمر لهذا الحال.
«والى» : أين عيوننا .. أين مخبرونا؟!!

من أى غفوة تصحو مدينتنا؟
«والى»: يا للفضيحة .. يالنا من أغبياء
الرهبان أصبحوا فى ضرب النار خبراء.
«والى»: لقد أخرجنا المارد من قمقمه
وعلينا بدفنه بعد أن انتهى دوره
«والى»: نعم ... علينا تقبل المسخ الذى صنعناه بالأمس.
والى : لنصدر قراراً بمصادرة أموال من يناصره.
«والى» : وقراراً بنفى كل من يساعده.
«والى» : ما العمل لو حدثت فتنة داخلية؟!
«والى» : ما العمل لو مات سافونارولا فى الدير؟!
«والى» : سنحوله إلى شهيد.
«والى» : سيصبح بطلا.
«والى» : بل أسطورة.
«والى» : اطلبوا من الجند وقف القصف.
«والى» : يا له من قرار خاطئ
«والى» : لكن يجب القبض عليه.
«والى» : يجب القبض عليه حياً.
«والى» : يجب محاكمته أولا.
«يدخل عليهم أحد الحراس برسالة»
الحارس(يقرأ) : الأخ ملتستا ومعه اثنان من الرهبان ..
يطلبون الكلام.
«والى» : ملتستا مناصر سافونارولا!!
«والى» (للحارس) : دعهم يدخلوا.

«يدخل ملتستا ورفيقاه ، وملابسهم ملطخة بالدماء»

ملتستا : يا أسياد فلورنسا .. أوقفوا
(فى رعب) هذه المجازر
القنابل تسقط على الكنائس وتدمر المعابر
أنقذوا الدير وأطفئوا حرائقه..
وأتعهد بتسليمكم سافونارولا وأصدقاءه.
«والى» (ضاحكا): ها هى الحكاية نفسها..
تنتهى دائما النهايةنفسها.
والى (ساخرا) : حتى ملتستا البار، الذى تطوع لاختبار النار.
«والى» : لكل نبى يهوذا يسلمه، ولكل يهوذا ثمن يقبضه.
ملتستا : بل جئت ومعى الأُخوان الفاضلان..
لإنقاذ ما يمكن من مستقبل الدومانيكان.
سنقوم بنصح سافونارولا ودومينيك بالتسليم
فلا راعى بحياته يضحى فى سبيل القطيع لإنقاذ الدير
لم يبق أمامهم سوى الاستسلام
ولأوامركم ورغبتكم .. الإذعان.
وسافونارولا الآن فى صومعته يصلى بتورع
ولعلامة من الله يتضرع.
«والى» : لو انتظر العلامات لطال الانتظار،
والبابا لن ينتظر فلورنسا سنوات.
سلمنا نبيك ورفقاءه المسلحين..
نعدك ورفقاءك بمغادرة البلاد آمنين.
«يخرج الثلاثه ورءوسهم منكسة ، يأمر الولاة بوقف القصف «تهدأ أصوات المدافع حتى تكف .. تعلو جلبة الجمهور»
«والى» (ضاحكا) : ليتذوق أولا طعم السقوط من عل [٢٧] .
حتى ينسى تماماً أنه كان يوم ما بنبى.
«والى» (بلذة) : لنخلع أظافره حتى يعترف،
ويخبرنا مع أى الأمراء يأتلف.

محرقة سافونارولا

«والــى» (بهستيرية) : سنعرف قريباً حين يداعب الكرباج ظهره..
حين تنخلع كتفه : حين تنكسر ذراعه.
والــى (بجنون) : سنظهر طبيعته البشرية..
سنفصله عن دنيا الخطية.
«والــى» : سنكسر شوكة جسده..
سنظهر روحه، سنعرى نفسه.
«والــى» : يوم تعذيب فى قصر الولاة،
بسنوات ترهّب فى رحاب الله.
«والــى» : سنظهر الجسد ناقل الخطيئة..
سنظهر الجسد متلقى الخطيئة.
الجسد اللعين .. مانع ظهور الحقيقة،
ستظهر الحقيقة..
ستظهر الحقيقة.
«يصرخون كلهم بجنون وهم يتبادلون الأنخاب».
الــولاة : ستظهر الحقيقة..
ستظهر اللعينة.
ستظهر الحقيقة..
ستظهر اللعينة.
«ينهمكون فى ضحك هستيرى لا يتوقفون منه إلا بدخول «سافونارولا»، مقيداً وسط حراسة ضعيفة، وخلفه الأهالى يحاولون الاعتداء عليه ويوجهون إليه أقذع الشتائم»
مـواطن : (وهو يبصق على وجهه) والآن .. تنبأ .. من بصق عليك؟!
مـواطن : (وهو يضربه على مؤخرته) والآن .. تنبأ .. مَنْ ضربك؟!
«يقودونه إلى قصر الولاة .. ينتظر الأهالى متلذذين بارتفاع آهات التعذيب من داخل القصر، بينما الأطفال يجرون فى الميدان منشدين»

الأطـفال : أحرقوا الهرطقى..
عدو البابا العاصى.
أحرقوا الكافر البدعى..
أحرقوا العميل الأجنبى.
«ستار»

الفصل الأخير

«قبو قصر الولاة .. ظلام .. أصوات تعذيب وصرخات تصدر من كل الجهات، منضدة عليها شمعة مشتعلة، كرسى يجلس عليه، فرانسيسكو بارون، ويقف خلفه أحد الولاة .. يدخل الحراس بسافونارولا، منهارا من التعذيب»
«الــوالى» : هيا يا بنى .. وقّع على اعترافاتك..
عل السماء تقبل غفرانك.
سافونارولا (منهكا) : أنا راهب وهبت حياتى لربى،
وليس لمدنى الحق فى مسألتى.
الــوالى (للجنود) : أعيدوه إلى زنزانته وحضروه أفضل.. أريد اعترافه بعد ساعة .. ليس أكثر.
«يجرجر الجنود سافونارولا إلى الخارج»
سافونارولا : «والى خاصته جاء وخاصته لم تقبله»
الــوالى : كيف لم يصل تصريح البابا؟!
فرانسيسكو بارون: لا تقلق يا مولاى الحنون..
كل شىء يتم حسب القانون.
التصريح وصل بشكل رسمى..
ولكنه بدون أثر رجعى.
الــوالى : عجلوا .. اطلبوا تصريحاً، آخر صريحاً
فرانسيسكو بارون: لا تقلق يا مولاى الحنون..
كل شىء يتم حسب القانون.
الــوالى : أريده أن يركع أمامى..
وبدموعه يغسل حذائى.

فرانسيسكو بارون: لقد انخلعت كتفه وانكسرت ذراعه،
وسينهار فى أقل من ساعة.
الــوالى : وماذا عن الشهود؟!
فرانسيسكو بارون: سيشهد ضده رهبان ديره..
حامدين الله لتخلصهم من شروره.
وقد كتبوا للبابا طالبين رحمته..
آملين العودة إلى حظيرته.
الــوالى : بقى الثعلبان : سيلفستر ودومينيك
فرانسيسكو : دومينيك شديد الإخلاص لنبيه،
أما سيلفستر فهو يكرهه.
الــوالى (للجند): استدعوا دومينيك الحبيب.
حتى نلمس آثار التعذيب.
«يدخل الجند بدومينيك والدماء تسيل من وجهه وجسده»
الــوالى : والآن .. هل لك أن تقر: من أدخل الأسلحة للدير؟!
دومينيك (بصعوبة) : إنهم العلمانيون الذين غدروا بنا..
وقادوا المعركة باسمنا
سافونارولا كان غارقاً فى الصلوات..
ولم يقاوم أبداً السلطات.
الــوالى (بدهشة) : العلمانيون .. أريد أسماء محددة.
دومينيك : بعضهم من النبلاء..
وبعضهم من أبناء العائلات.
أمرهم لا يخفى عن المسئولين..
فمعظمهم معروفون مشهورون.
فرانسيسكو بارون : لكن سافونارولا اعترف بكل شىء.
دومينيك : سافونارولا نبى حقيقى،
سيحل عليكم غضب العلى.
الــوالى (للجنود) : أعيدوه إلى زنزانته..

وزيدوا من علو سقطته.
دومينيك : (صائحا وهو يخرج)
سيهبط عليكم غضب السماء..
سيكسر الله شوكة النبلاء.
الــوالى (ضـاحكا) : بل هو غـضب الولاة يهبط عليك..
سنكسر عظامك ونسمل عينيك.
دومينيك : أنت تأتينى بسيف ورمح
وأنا آتيك بقوة رب الجنود.
الــوالى : سنرى كيف تخرج سليمًا من النيران..
ألم تطلب بنفسك إحياء أحد الأكفان؟!
«يدخل الجند بسيلفستر ، بعد خروج دومينيك»
الــوالى : هكذا .. تترك نبيك وقت الجد
وتهرب من الدير متعللا بإحضار النجدة
(وهو يمسك بمقص) هل تعرف أن الولاة صدر لهم بيان
إن لم يعترف سيلفستر الجبان،
فسيبادرون بقطع اللسان؟!
سيلفستر (باكيا) : الرحمة يا مولاى فقد اعترفت..
وكل الأسرار قد كشفت.
كم حاولت إقناعه بتغيير خطته.
وهاهى الحوادث تكشف زيف نبوءته.
لقد اتهمته مراراً بالجنون والهذيان..
وكنت مؤمنًا أن رؤاه إيحاءات من الشيطان.
الــوالى : أتكرهه .. أم تغار منه لشهرته؟!
ألست مسكونا بالرؤى مثله؟!
فرانسيسكو : ألا تستطيع سرد نص كامل فى لغة لا تعدوها؟
سيلفستر: لادخل لى بما حدث يا مولاى..
لم أستغل أبدا قدراتى ورؤاى.

الــوالى : إذن... ما حقيقة التنبؤات هذه؟!
سيلفستر : إنها لعبة هلوسات أو ترهات.
مجرد دراسات..
توقعات..
فقط .. اتركونى أغمض الجفون..
سأوقع على ما ترغبون.
الــوالى : ستنام ملء جفنيك حين تدخل المحرقة..
سترى أن نار الولاة أرحم من الهلوسة.
سيلفستر : الرحمة .. لقد اعترفت بكل شىء.
«والجنود يحملونه خارجا ، يتخلص منهم ويرتمى تحت أقدام الوالى باكيا»
(ثم بهلوسة) دعونى أنم
أريد العودة لجنة الأحلام.
سافونارولا حقا نبى..
نبى وإن كان بهرطقى
دعونى أنم
سأعترف ضده فى الأحلام.
«يدخل جندى صارخا»
الجندى : سافونارولا يريد الاعتراف...
سافونارولا يريد الاعتراف..
الــوالى : أحضروه قبل أن يحتضر أو يموت..
لو مات قبل حرقه لانهار اللاهوت.
«يدخل الجنود حاملين سافونارولا شبه جثة هامدة ، ويلقونه على الأرض أمام أقدام الوالى»
«صمت»
سافونارولا (بحشرجة) : أعترف ..
أعترف أننى لست بنبى..
أعترف أننى مدفوع بشيطان خفى.
الله لم يظهر لى فى المنام..
وكل تنبؤاتى مجرد أحلام.

أعترف .. أعترف أننى استخدمت الكنيسة المفدية.
فى خدمة أغراضى الشخصية...
وأننى أوعزت لدومينيك وسيلفستر وفالورى،
لبث عظاتى كخطاب سياسى..
أما عن المعجزات فكانت للشهرة..
نفخ فى نارها الأعوان والجهلة.
كل ذلك للسيطرة على البسطاء..
وبث الرعب فى قلوب الرعاع الأغبياء.
الــوالى : لماذا كل هذه الأباطيل؟!
هل ملك فرنساوراء هذه الأفاعيل ؟!
سافونارولا (بصعوبة) : مقصدى كان حكومة كحكومة فينيسيا..
يحكمها اللاهوت وأصبح أنا قديسها.
الــوالى (مقاطعا) : وعلاقتك المشينة بملك فرنسا؟
هل كنت تعلم بنيته لغزو فلورنسا؟!
سافونارولا : لم أتوقع قدوم الجيش الفرنسى،
وفوجئت بالغزو وكأى مواطن فلورنسى.
كنت أرسل التحذيرات فى الهواء..
فجاء الغزو ليملأ الخواء.
رأيت الجماهير تصنع منى نبياً
وكنت للسلطة مشتهياً.
أحرقونى عل السماء تقبل توبتى..
عل النار تطهرنى من آثام فعلتى.
الــوالى : وقع بسرعة على اعترافاتك..
عل الله يغفر أخطاءك.
تشفع بالعذراء التى سبق لك مقابلتها.
علها تدعك تدخل جنتها..
سافونارولا (وهو يوقع) : ياله من خطأ جسيم..
يالى من خاطئ أثيم..
كيف تحديت الكنيسة واللاهوت؟!
كيف دنست علناً الحرمات والمقدسات؟!
«صمت»

محرقة سافونارولا

(بهستيرية) أنا لا أستحق إلا الحرق بالنيران..
أنا حليف الشيطان.
أحرقوني بالنيران..
خلصوني من الشيطان.
«يدخل الولاة واحداً واحداً، ينظر كل منهم إلى توقيعه ثم ينظر إليه بسخرية ثم يخرج ، يدخل ماكيافيللي، يخرج بعد قراءته الاعترافات قائلا:
ماكيافيللي : العقل ينتصر دائماً..
العــــقل ينتــــصـــر دائـمــا.
«يدخل ملتستا ويقرأ الاعتراف، يخرج قائلا :
ملتستا : آمنت بك لكلامك
وبكلامك الآن أنكرك
يخرج فرانشيسكو، وراء الولاة فرحاً رافعاً الاعترافات، ويتركون سافونارولا مكوماً على الأرض، فترة صمت ثم يرفع رأسه ببطء قائلا:
سافونارولا (بإعياء): يالي من جرذ حقير..
هأنا أهلك بدون نفير.
(ضاحكا) هاهو فارس المسيح بدون حاشية..
موعود بميتة شنيعة غير مشرفة.
لن أترنم كالشهداء ذاهبين للموت..
لن يحلق حولي ملائكة الرب.
(ثم بغضب) تخلى الجميع عني..
لا أدري أين مفري.
أهنت الأرض والسماء..
أفسدت كل شيء بغباء.
كيف تحديت الفاتيكان؟!
يالي من ناكر للعرفان!!
النيران..
سيلقونني في النيران
...
ما العمل؟
هل أفقد الأمل ؟!!

(يصرخ) هل أجرؤ على رفع نظراتي للسماء؟
هل أطلب الرحمة قبل أن أتبخر في الهواء؟
الرحمة.....
الرحمة صفة مُخلِّص
الرحمة ....
رحمتك الواسعة يا إلهي
(بتشنج) لكنني على الروح القدس جدفت..
وبالأكاذيب والأباطيل بشرت.
الرحمة ....
رحمته واسعة..
جنته واسعة.
(بهستيريا) لكن رحمته لا تمنع بطشه
رأفته لا تمنع عدله
حبه لا يمنع قسوته

لقد جن عقلي...
ضاعت روحي...
هلكت نفسي..
لا أشعر برحمته
بشاعة فعلتي تثقل قلبي..
الحزن يتملك من نفسي.
ما أنا إلا خاطئ قليل الإيمان
أداة لعب بها الشيطان..
الشيطان..
لكنه في كل مكان..
يملأ كل زمان...
لا ..... أنا القديس !!
أنا أنهزم من إبليس؟!
لا .....
سأبحث عن رحمته ..
سأقف على بابه.
(يترنم) لأنك أنت ملجئي وقوتي....
وباسمك ترشدني تهديني
(بتردد) لأنك أنت ملجئي، ....

وباسمك تهديني ... و ...
(يصرخ) أين الخلاص؟!!
أين الخلاص ؟!!
فقدت الرغبة في الترنيم...
وكيف أترنم وأنا حزين؟!
كيف ؟!!
كيف؟!!
(بتكرار) أين الرحمة؟!
أين الرحمة؟!
أين الخلاص ؟!
أين الخلاص ؟!
«يظلم المسرح ببطء تعلو نار المحرقة والجند يقودون الثلاثة إليها وسط إهانات الجماهير ، يدخلونهم النار ويقذفهم الأطفال بالحجارة».
وتهب الرياح وتهبط الأمطار ، بعدها يسود المسرح سماء صافية مرصعة بالنجوم ، يظهر على المسرح أشباح تهلوس وتهمس وتصرخ:
الأشباح : - مات الساحر الدجال.
- قتلوا خادم المسيح.
- سيعود الاستبداد .
- سيعود آل ميدسيس.
- فلورنسا مدينة شريرة
- الإنسان هو الشرير.
- لم تعد فلورنسا مملكة المسيح.
- انتهت الحكومة الشعبية.
- ماتت الديمقراطية .
- الظلم لن يختفي من فوق الأرض.
- ستعود الضرائب .
- سيفرضون الإتاوات.
- لكن الله سينتقم منهم.
- هل رأيت كيف أرسل الله الرياح ؟!!
- هل رأيت كيف أمطرت السماء؟!!
- الله أنقذ نبيه.
- لقد رأيته يطير في الهواء.
- لقد قام من الأموات .

«يظهر شبح ماكيافيللى على المسرح قائلا بحسرة»

ماكيافيللى : كل ذلك بسبب لاودوميا

كل ذلك بسبب لاودوميا

« ستار »

« يفتح الستار بعد دقائق على جلاد يدق جرس كنيسة سان مارك ، وبجانبه حاجب يقرأ الفرمان»

الحاجب : يحكم مجلس الولاة العادل ...

على جرس سان مارك الآثم .

بالجلد لدقه في غير الأوقات ..

ولتحريضه الأهالى ضد السلطات .»

« ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون»

(سورة البقرة ٨ ، ٩)

« لاتسأل الإمارة فإنك إن أعطيتها عن مسألة وكلت اليك ، وإن أعطيتها عن غير مسألة أعنت عليها»

(حديث شريف)

الهوامش

(١) تعرف فلورنسا ببلاد السنيور (السادة) ، وكان يحكمها مجلس يدعى «مجلس السنيورى» مكون من ستة نبلاء .. وقد فضلت عليه اسم «مجلس الولاة».

(٢) الدومنيكان: فرع من فروع الرهبنة فى المسيحية عُرف بالتشدد، وهناك أيضا: الفرنسيسكان، وكانت بينهما منافسة مستمرة .

(٣) يقصد الراهب «دومينيك» من أنصار سافونا رولا .

(٤) سيصبح فيما بعد البابا «ليون العاشر» .

(٥) يؤكد كل من أرخوا «لسافونارولا» أن صد لاودوميا، له فى شبابه أحدث له صدمة عاطفية، غيرت من مجرى حياته .

(٦) رفع وتحريك جسم مادى بقوة الإرادة دون لمسه .

(٧) يقصد البابا «سيكستى الرابع» .

(٨) أصهاره هم الكرادلة «جوليان ديلا روفر» و «بياترو ريالتو» والأخير انتخب كاردينالا وعمره ٢٥ عاما .

(٩) شارك البابا «سيكستى الرابع» فى مؤامرة عام ١٤٧٨ ضد «لوران العظيم» وفيه قتل أخوه جوليان، وجُرح لوران العظيم، نفسه .

(١٠) يقصد البابا «أنوسنتى الثامن» الذى انتخبه بعد موت «سيكستى الرابع» ومن المعروف أن الأول باع صوته للثانى عند انتخابه بابا .

(١١) كان أهالى فلورنسا يودعون أموالهم فى هذا البنك حتى يستطيع الآباء مهر البنات وتزويجهن .

(١٢) مؤسس روما .

(١٣) كانت عظات سافونارولا تتسم بقلة الحبكة والخروج من موضوع للدخول فى موضوع آخر .

(١٤) التناقض هو صفة أخرى من صفات عظات سافونارولا ، خاصة فيما يتعلق بمصدر تنبؤاته ورؤاه .

(١٥) كان مجلس الولاة يصوت بفولات، وكانت قراراته تسمى «الفولات الست» .

(١٦) من المفارقات أن كثيراً من العلمانيين غير المؤمنين بالاديان انضموا إلى سافونارولا وأيدوا حركته .

(١٧) من إنجيل متى

(١٨) السابق نفسه

(١٩) السابق نفسه

(٢٠) السابق نفسه

(٢١) إنجيل يوحنا : الإصحاح الأول

(٢٢) طبق الأصل

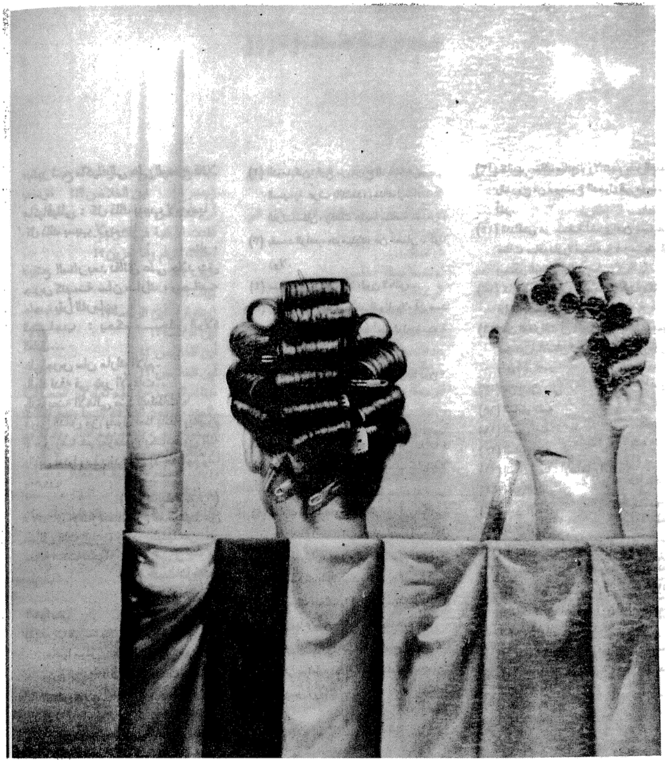
(٢٣) طبق الأصل

(٢٤) طبق الأصل

(٢٥) الذى سيصبح فيما بعد «جوللز الثانى» .

(٢٦) اختبارات شاعت فى العصور الوسطى ثم مُنعت بقرار فى المجتمع الدينى فى لاتران عام ١٢١٥ . وأحياناً كان الاختبار عبارة عن أسئلة لم يتوصل العقل أو العلم للإجابة عليها .

(٢٧) نوع من التعذيب انتشر فى العصور الوسطى يترك فيه الجسد يهبط من علٍ عدة أمتار حتى تتفكك الأعضاء .



للفنان محمد رياض سعيد

٢١٣ لا موضوعية ممكنة فى وصف اللغة،

حوار مع جوليا كريستيفا. ت: فخرى صالح.

لا موضوعية ممكنة فى وصف اللغة

حوار مع *

جوليا كريستيفا

ت : فخرى صالح

ولدت جوليا كريستيفا عام ١٩٤١ فى بلغاريا ثم هاجرت إلى فرنسا وأصبحت واحدة من أهم النقاد وفلاسفة ما بعد الحداثة فى فرنسا والعالم. وقد عملت كريستيفا أستاذة لعلم اللغة فى جامعة باريس حيث بدأت سيرتها العملية كعالمة لغة وسيميوطيقا وواحدة من الشخصيات الأدبية الأساسية التى صنعت تجربة مجلة «تيل كيل» التى أنشأها الروائى والناقد الفرنسى فيليب سوليرز، وهى مجلة عملت على مزج التحليل السيميوطيقى بالأيديولوجيا الماوية فى نهاية الستينيات وبداية السبعينيات. لكن كريستيفا تراجعت فيما بعد عن ولائها للمفكرى الماوى وأصبحت أكثر قربا من اليمين الثقافى فى فرنسا. ولقد أصبحت فيما بعد ممارسة للتحليل النفسى وواحدة من الملهمين الأساسيين للفكر والنقد النسويين فى العالم.

فى عمل كريستيفا نجد تأثيرات عالم النفس الفرنسى جاك لاكان والناقد وعالم السيميولوجيا الفرنسى رولان بارت والفيلسوف الفرنسى أيضا جاك دريدا، لكن خلفيتها السلافية جعلتها فى الوقت نفسه أهم معلق فى الثقافة الفرنسية على عمل كل من العالم اللغوى الروسى رومان ياكوبسون والفيلسوف وعالم الجمال الروسى الشهير ميخائيل باختين.

من أهم كتبها: «ثورة اللغة الشعرية» (١٩٧٤)، و «الرغبة فى اللغة: مقاربة سيميائية للأدب والفن» (١٩٨٠). ويعد كتابها الأول نصا مفتاحيا فى عملها النقدى والفلسفى بمجمله. نلاحظ فى عملها تأثيرا واضحا تماما لعمل جاك لاكان فى التحليل النفسى الذى يمزج فى عمله بين التحليل النفسى الفرويدى واستكشافات فرديناد دوسوسير فى علم اللغة. لكنها رغم ذلك تدخل تعديلات على عمل لاكان فى فهمه لعملية ولادة اللغة مستبدلة التعبير اللاكانى «المتخيل» بتعبير جديد تقيم على أساسه تحليلها لكيفية اكتساب اللغة تطلق عليه تعبير «العلاماتى».

والحوار التالى نشر فى مجلة «مراجعات المرأة» (ديسمبر ١٩٨٦)، وأجرته «سوزان سوليرز».

***بوصفك أستاذة لعلم اللغة، ولكونك تنشرين كتبا تتراوح موضوعاتها بين الفلسفة والنقد الأدبى، ما الذى قادك أيضا إلى التمرن على التحليل النفسى؟**

- لا أظن أن المرء يتحول إلى التحليل النفسى دون أن تكون لديه دوافع سرية معينة... صعوبات يعانيها فى العيش، معاناة يكون غير قادر على التعبير عنها. لقد تكلمت مع المحلل النفسى الذى أتعامل معه عن هذا المظهر من مظاهر الأشياء واليوم أستطيع أن أتكلم عن هذه الدوافع الخاصة بعملى.

أردت أن أتفحص الحالات التى توجد عندها حدود اللغة؛ اللحظات التى تنتهى فيها اللغة لأن تصبح نوعا من الذهان على سبيل المثال، أو اللحظات التى لا تكون فيها اللغة موجودة كما هو وضع الطفل فى أثناء تمرنه على اللغة. يبدو لى أنه من المستحيل بالنسبة للمرء أن يقنع نفسه بوصف يتسم بأنه موضوعى ومعتدل فى مثل هاتين الحالتين، لأن اختيار هذين المثالين يفترض مسبقا نمطا معينا من التواصل مع الناس الذين يكلمونك.

إن تأويل كلام الناس يفترض مسبقا أنك تعمل على مطابقة فهمك مع معنى الكلام الذى يقولونه. لقد توصلت إلى أنه لا توجد موضوعية ممكنة فى وصف اللغة وحدودها وأننا نقوم بصورة ثابتة بما يطلق عليه التحليل النفسى «التحويل transfer». ويبدو لى أنه ليس من الأمانة أن أطبق هذا التحويل دون أن

أكون أنا نفسى قد مررت بتجربة التحليل النفسى.

***جزء مهم من بحثك فى التحليل النفسى يتعلق بالعملية التى يكتسب فيها الفرد اللغة. ما الذى تستلزمه هذه العملية؟**

- لقد استخدمت تعبير «عملية» فى الوقت الذى كنت أعمل فيه على نصوص أنتونان آرتو «١». إن آرتو كاتب مقلق ومشوش للنظام إلى حد بعيد فى الأدب الفرنسى الحديث، ويعود ذلك جزئيا إلى كونه مر بتجربة مثيرة من الجنون، كما يعود من ناحية أخرى إلى كونه تفكر عميقا فى الموسيقى التى تتضمنها اللغة. إن أى شخص يقرأ نصوص آرتوسوف يدرك أن الهويات كلها غير ثابتة: هوية العلامات اللغوية، هوية المعنى، وكنتيجة لذلك هوية المتكلم نفسه. ولكى أعالج موضوع نزع الثبات والاستقرار عن المعنى وعن [الفاعل الذى ينتج المعنى] فكرت أن تعبير «الفاعل فى العملية» سيكون تعبيرا مناسبا. «العملية» بالمعنى الذى يؤديه تعبير عملية وفى الوقت نفسه بالمعنى الذى تحققه الدعوى القضائية حيث يخضع الفاعل للمحاكمة لأن هوياتنا فى هذه الحياة خاضعة بصورة ثابتة للتساؤل، وبالتالى فإنها تخضع للمحاكمة ويصدر دوما الحكم ضدها.

لقد أردت أن أتفحص اللغة التى تظهر بصورة جلية هذه الحالات من عدم الاستقرار فى التواصل المعتاد. وهو تواصل منظم، ويخضع للتهذيب - حيث نعمل على كبت هذه الحالات من التوهج الحار. ويشكل الخلق والإبداع، وكذلك المعاناة، هذه اللحظات من عدم الاستقرار إذ تستدعى اللغة، أو علامات اللغة، أو ذات الفاعل، لتصبح موضوعا لـ «عملية» [تحول]. ويمكن للمرء أن يستقرئ هذه الفكرة ويستخدمها لا لفحص نصوص آرتو وحدها بل لفحص أى «حدث» نتحرك فيه باتجاه خرق المعايير.



***فى كتابتك عن هذه العملية فإن واحدا من التمييزات التى استخلصتها، لكى تبينى التطور الذى يخضع له الطفل فى مراحل نموه الأولى من شخص لم يتبين بعد جنسه إلى ذات متكلمة، هو التمييز بين ما سميته «العلاماتى Semiotic»، و «الرمزى». هل يمكن أن تشرحى لنا هذا التمييز؟**

- لكى نعمل على بحث هذه الحالة من حالات عدم الاستقرار والثبات - أى حقيقة عدم كون المعنى مجرد بنية أو عملية، أو حقيقة عدم كون الفاعل مجرد وحدة بل إن هذه الوحدة تخضع دوما للتساؤل - فقد افترضت كموضوع للمعالجة حالتين أو شرطين من شروط [تحقق] المعنى دعوتهما «العلاماتى» و«الرمزى»، و «ما أدعوه بـ» «العلاماتى» يعود بنا إلى الحالات ما قبل اللغوية فى الطفولة حيث يردد الطفل، أو الطفلة، الأصوات التى يسمعها أو حيث يعمل، أو تعمل، على التلفظ بالإيقاعات، أو المجانسات الاستهلالية alliterations أو التشديدات، محاولا أن يقلد، أو تقلد، ما يحيط به من موجودات. فى هذه الحالة فإن الطفل لا يمتلك العلامات اللغوية الضرورية وبالتالى فليس هناك معنى بما تعنيه كلمة «معنى» فعلا. بعد دور المرآة فقط، أو بعد تجربة الخصاء فى عقدة أوديب، يصبح الفرد قادرا على امتلاك علامات اللغة والتلفظ بالكلمات كما توصف له - وأنا أدعو هذه المرحلة بـ «الرمزية».

***ما الذى يحصل فعلا خلال دور المرآة وعقدة أوديب؟**

- يحصل تماثل وتطابق فى الهوية. إن ما أسميه «العلاماتى» هو حالة من التحلل حيث تظهر الأنماط لكنها لا تمتلك أية هوية ثابتة: إنها أنماط غير واضحة ومتقلبة. إن العمليات التى تعمل هنا هى تلك التى يدعوها فرويد عمليات «أولية». أى عمليات التحويل. ولدينا مثال على ذلك فى الأصوات التى يصدرها الأطفال وكلامهم غير المفهوم والتى هى صورة صوتية من عدم الاستقرار فى أجسامهم، إن أجساد الأطفال مقسمة إلى مناطق مشحونة بالشهوة الجنسية وهى مناطق يمكن استثارتها إلى درجة كبيرة، أو على العكس من ذلك فإنها تكون غير مكترثة ولامبالية فى حالة من التغير الثابت، من الاستثارة، أو الانقراض والانطفاء، دون أن تكون هناك أية هوية ثابتة.

«الهوية الثابتة» قد تكون مجرد اختلاق «مجرد وهم. فمن من بين البشر يمتلك «هوية ثابتة»؟ هناك خطوات تقود إلى هذا الاستقرار وواحدة من هذه الخطوات التى أبرزها المحلل النفسى جاك لاكان هى التطابق المرآوى الذى دعاه بـ «دور المرآة». فى هذا الدور يمكن أن يميز الواحد صورته فى المرآة بوصفها صورته الشخصية. إنه التطابق الأول الذى يمر به الجسد الهيولى المجزأ، وهو شيء عنيف و قاس ومثير للابتهاج والفرح فى الوقت نفسه. ويحدث هذا التطابق فى حالة من هيمنة صورة الأم وهى الأقرب إلى الطفل والتى تسمح له أن يكون قريبا وبعيدا فى الوقت نفسه.

إننى أرى وجها، فيحصل نوع من التمييز الأول، وبالتالى [أدرك] الشكل

الأول من أشكال الهوية. هذه الهوية تظل غير ثابتة لأنني أميز هويتي أحيانا بوصفها هويتي وأخلط أحيانا بين نفسي وبين أمي. عدم الاستقرار النرجسي هذا، هذا الشك (؟)، يظل موجودا ويجعلني أسأل نفسي «من أنا؟»، هل هذا أنا أم شخص آخر؟ إن الخلط بين صورة الذات وصورة الأم بوصفها أول آخر [يصطدم به الطفل] يبقى ولا يزول.

ولكي نكون قادرين على الخروج من هذا الخلط وعدم التمييز فإن النمط الكلاسيكي من التطور يقودنا إلى مواجهة داخل المثلث الأوديبي بين رغبتنا في الأم وعملية الفقدان التي هي نتيجة للسلطة الأبوية. في الوضع المثالي فإن هذا الأمر ينتهي إلى استقرار في الذات حيث يصبح الشخص/ أو تصبح قادرا/ قادرة على تلفظ الجمل التي تعمل وفقا للقانون، كما يصبح/ أو تصبح قادرا/ أو قادرة على حكاية قصته/ أو قصتها - أي قادرا/ أوقادرة على إعطاء حكمه/ أو حكمها يمثل هذا الوضع نوعا من الاكتساب الرمزي المشروع مسبقا بتجربة نفسية تقود إلى استقرار في علاقتها بالآخر.

***من الصور التي استعملتها لتوضيح هذه العلاقة العلاماتية بالأم صورة «المشيمة». هل يمكن لك أن تشرحي لنا هذه الصورة؟**

- أنا أومن بأن هذه الصيغة العلاماتية المهجورة التي أشرت إليها، بوصفها تدل على الكلام غير المفهوم للطفل واستعملتها لكي أجعل التعريف أكثر وضوحا، هي الصيغة الأكثر إيغالا في الزمن والتي تحمل ذكرياتنا عن الرابط الذي يربطنا بجسد الأم - عن اعتمادنا جميعا على الجسد الأمومي وعدم استقلالنا عنه حيث يتحقق في هذه الحالة نوع من الشهوة الذاتية التي يصعب فصلها عن تجربة الأم ». إننا نكبت التعبير الصوتي أو الإيماني عن هذه التجربة ونخفيه بتأثير ما نكتسبه لاحقا، وهذا في الحقيقة شرط مهم من شروط تحقيق استقلال الذات.

برغم ذلك قد يكون هناك طرق مختلفة لكبت هذه التجربة. قد يكون هناك نوع مثير من الكبت تقوم بعد حصوله بالبناء على الرمل لأن الأساسات تكون حينها قد دمرت، أقصد قمعت وكبتت. أو لربما تحصل محاولة لتحويل هذه القارة، هذا الوعاء، ونقلها إلى ما يتجاوز [منطقة] الرمزي. بكلمات أخرى فأن عملية الخصاء الأوديبي تأتي لاحقا بعد دور المرأة. (تعني كلمة «مشيمة Chora» في اليونانية وعاء، وهوما يشير إلى فكرة **وينيكوت** عن «الحمل»: إن الأم والطفل مربوطان بقيد دائم حيث يظل الواحد منهما مشدودا إلى الآخر، إن هناك مدخلا مزدوجا حيث يكون الطفل مربوطا إلى الأم لكن الأم تكون مربوطة إلى الطفل كذلك).

في هذا الموضع نستطيع أن نشهد امكانية الخلق والإبداع، إمكانية التصعيد. أنا أظن أن كل نمط من أنماط الخلق والابداع، حتى الإبداع العلمي، هو نتيجة لإمكانية خرق المعايير والوصول بالعملية إلى تحقيق السعادة واللذة، وهي تعبيرات تشير إلى تجربة عتيقة موغلة في الزمن تتصل بموضوع أمومي قبلي.

***ما هي المعاني المتضمنة لذلك بالنسبة للخلق الأدبي؟ هل تمتلك النساء، بتجربتهن الفعلية أو الممكنة مع الأمومة، علاقة امتياز خاصة مع [الطور] العلاماتي؟**

- ماهو واضح في هذه التجربة للمشيمة العلاماتية في اللغة أنها تنتج الشعر. ويمكن عد هذا الطور مصدرا للجهد الأسلوبي ومصدرا لتعديل النظام العادي والمبتذل وكذلك النظام المنطقي عبر عمليات التشويه والتحريف اللغوية مثل الاستعارة والكناية وإدخال العنصر الموسيقي.

أما فيما يتعلق بالنساء فإن السؤال أكثر تعقيدا. فمن جهة فإن عديداً من النساء يواجهن - ولا تهم بنية حالاتهن الخاصة - حالات إحباط أو هستيريا أو حالات استحواذية - إنهن يجأرن بالشكوى من كون تجربتهن مع اللغة تشعر بأن اللغة ثانوية، باردة، غريبة على حياتهن، غريبة على عواطفهن، غريبة على معاناتهن، على رغبتهن، كما لو أن اللغة كانت جسما غريبا عليهن. وعندما يقلن ذلك فإننا في العادة نتلقى انطباعا بأن ما يضعنه موضعا للمساءلة هو اللغة كتمرين منطقي. ويمكن لهذه الشكوى أن تفسر بطريقتين:

فقد يكون هناك رفض للاستسلام لعملية التواصل التي تتضمن تضحية من كل طرف من الأطراف المشاركة - من الرجال ومن النساء. ولقد وصف هذا الرفض من قبل نمط معين رومانسي الطابع من أنماط التيار النسوي بأنه ثوري، ولكن هذا التفسير ليس صحيحا في جميع الحالات، إذ يمكن لهذا الرفض أن يكون محاولة للهرب من المجتمع والتواصل واللجوء إلى نوع من التجربة الروحية التي يمكن أن تكون انكفاء [إلى الداخل] و[نوعا] من النرجسية. إنني أرفض التواصل المنطقي، التواصل المنطقي غريب علي وبالتالي فإنني أنسحب إلى تجربتي العتيقة المهجورة حيث أسعى إلى طلب البهجة الغامرة داخل الجسد الأمومي. وأنا أعد هذا نوعا من التحدي الثوري.

من جهة أخرى أظن أن علينا أن نستمع إلى حقيقة وجود نوع معين من المعاناة التي تصرح بها هذه الشكاوى. ويتمثل هذا الأمر في ملاحظة أنه في الشفرة الاجتماعية، في التواصل الاجتماعي، فإن الأساس الذي تقوم عليه هوياتنا التي يشكلها الطور العلاماتي من أطوار اللغة يكبت ويرمى في دائرة الشواش و الاضطراب، وحقيقة عدم

الإصغاء له، عدم إعطائه إهتماماً خاصا، (مما يؤدى إلى قتل الرابطة الأمومية والأصلية التى تربط كل ذات فاعلة بالأم) يعرضنا للأحباط، للشعور بالاغتراب. وهناك عديد من الرجال والنساء تعرضوا لمثل هذه التجربة. وفى عملى كمحللة ترغب فى مكافحة هذا الإحباط ابحث عن شيئين. فمن جهة أبحث عن تفريغ لطاقة الحقد التى تعجز عن التعبير عن نفسها، تعجز عن اظهار نفسها (أن الأحباط هو فى العادة نيجة للكره الذى لم يجر بعد تفريغه).

فى الوقت نفسه أعمل على البحث عن التعبيرات اللغوية الخاصة بالتواصل المهجور مع الجسد الأمومى والذى جرى نسيانه. [إننى أتساءل] أين نجد مثل هذه التعبيرات؟ إننا لا نجد هذه التعبيرات فى معنى ما يقوله المرضى لأن معنى كلامهم عادة يكون عاديا ومن نوع الصيغ المتداولة التى لا تمتلك أدنى علاقة حقيقية بالموضوع. يمكن أن نعثر على هذه التعبيرات فى درجة الصوت، فى سرعة الأداء، أو فى رتابة الصوت، أو فى بعض العناصر الموسيقية [فى الاداء اللغوى]. كما يمكن أن نعثر على ذلك فى بعض أنواع المجانسة الاستهلالية Al-literation مما يعنى أن على المرء، كما فى «أليس فى بلاد العجائب»، أن يقوم بتقطيع عباراته باحثا عن «الكلمات المنحوتة» «٣»، وهذا هو المعنى الحقيقى للرغبة المجروحة حيث تبحث هذه العلاقة المهجورة مع الأم لها عن ملاذ. إن هذا الأمر ضرورى لكى نتمكن من إعادة تأهيل هؤلاء المرضى، أن نوجد لكل فرد، وللنساء بصورة خاصة، نقطة انطلاق جديدة.

***هل يمكن لنا أن نميز لغة أو كتابة خاصة بالنساء؟**

ـ ليس لدى يقين بشأن هذه النقطة لأن ما يشدد عليه بوصفه «كتابة نساء» يميز نفسه عن «كتابة الرجال» عبر اختيار الموضوعات بصورة أساسية. فعلى سبيل المثال يمكن لنا أن نتحدث عن العناية بالأطفال أو الأمومة بطريقة لا يستطيع الرجال الحديث عنها لأنه ليس لدى الطرفين التجارب التاريخية أو الاجتماعية أو العائلية نفسها.

بخصوص الأسلوب ـ تلك الديناميات الفعلية للغة، تلك العودة إلى الطور العلاماتى، التعبير عن العلاقة المهجورة بالأم فى اللغة ـ فإنه ليس حكرا على النساء. وكتاب الرجال مثل [**جيمس**] **جويس**، أو [**ستيفان**] **مالارميه** أو [**أنتونان**] **آرتو**، هم برهان على ذلك. أنها مسألة تتعلق بالموضوعية. لكن من الممكن أننا فى الإبداع الجمالى نحتل مواقع متعددة. إن أى مبدع يتحرك بالضرورة عبر التطابق مع الأمومى، وهذا هو السبب الذى يجعل من الولادة الجديدة للدينامية العلاماتية شيئا مهما فى كل فعل من أفعال الخلق.

إن السؤال هو: هل يتطابق الرجال والنساء بالطريقة نفسها مع الأم العتيقة المهجورة فى داخلهم؟ من ناحية شكلية لا أرى فى الحقيقة أى اختلاف. أما من الناحية النفسية فإننى أرى أن المسألة أصعب بالنسبة للنساء لأن المرأة تجد نفسها فى مواجهة شىء لا تستطيع تمييزه عنها؛ إنها تجد نفسها فى مواجهة شىء شبيه بها. إننا فى هذه الحالة امرأتان، أما فى حالة الرجل فإن الأم بالنسبة له تعد آخر. فى حالة الرجال يتضمن التطابق والتماثل مع الأمومى متعة محرمة منحرفة بينما فى حالة النساء فإن العملية تتضمن بعض المخاطر الذهانية. قد يصل الأمر إلى أن أخسر نفسى، أخسر هويتى.

لربما يفسر هذا الأمر لم يكون من الصعب على النساء أن يتخلصن من هذا الجحيم، من هذا السقوط؟ لقد استطاع **أورفيوس** أن يتدبر أمره لكن **يوريدايس** لم تستطع.

***هل يفسر هذا أيضا توجه جزء كبير من عملك فى الأدب إلى التركيز على الكتاب الذكور؟**

ـ أننى أعمل حاليا على مرض الكآبة السوداء (الملنخوليا) وأنا أستخدم نصوص **مارغريت دورا** «٤»، كمثال من الكتابة الحديثة يدلل على المعاناة. فى نصوصها تجعل مارغريت دورا من ثيمة المعاناة ثيمة دائمة ـ أنها تعتنى بوصف ثيمة المعاناة أكثر من اعتنائها بالبحث الأسلوبى أو اللغوى. وحيث يكون هناك تجديد أسلوبى فإن الشكل يكون مرتبكا وأخرق وناقصا. إن جمل دورا الناقصة تعمل على ترجمة المعاناة أكثر من الألعاب النارية المتمثلة فى المتعة الصوتية والنغمية التى نعثر عليها فى أعمال **جويس**. أما فى عمل دورا فإن التعبير عن الألم مؤلم هو أيضا.

***يركز معظم عملك الأخير على بحث العلاقة بين الكآبة السوداء والإحباط والإبداع. كيف أمكن لهذه الزاوية من البحث أن تدخل فى عملك؟**

ـ لقد بدأ ذلك من الملاحظة التحليلية النفسية بأن الإحباط هو فعلا مرض زماننا. فهناك المزيد والمزيد من البشر الذين يشكون من الإحباط، ونحن نلاحظ فى التحليل النفسى أن كثيراً من الأشخاص الذين يأتون إلينا بوصفهم يعانون من الهستيريا أو الاستحواذ، الخ، لديهم أعراض إحباط تسبب ما لديهم من حالات مرضية. إن ذلك مهم جدا لأن المشكلة تقع على النقطة الواقعة بين البحث البيولوجى والبحث النفسى قبل سنوات وجد التحليل النفسى. نفسه فى مواجهة علم اللغة، والآن هناك تحد جديد: علم أحياء الأعصاب.

هناك عديد من العقاقير التى تعالج الإحباط وهذه العقاقير لها فعاليتها وقدرتها الخاصة على معالجة الأعراض،

لكننى كمحللة نفسية لا أعتقد أن العمل على تخفيف الألم النفسى ومعالجة الأحباط يمكن تحقيقه بتناول حبوب الدواء، لأن أصل المشكلة يبقى موجودا.

أما فيما يتعلق بعملية الإبداع الأدبى - الجمالى (وهو مايهمنى بالفعل) فأننى أقول أن الفعل الإبداعى يتم إطلاقه عبر تجربة الشعور بالإحباط التى دونها لا نستطيع مساءلة استقرار المعنى أو عادية التعبير. على الكاتب أن يمر من وقت لآخر بوضع فقدان - فقدان الروابط، فقدان المعنى - لكى يكتب.

برغم ذلك فهناك شىء من المفارقة الضدية فى عمل الكاتب الذى يمر بتجربة الإحباط فى أكثر أشكالها حدة وإثارة، ولكنه فى الوقت نفسه يكون لديه/ أو لديها إمكانية التخلص من هذه التجربة. يستطيع الكاتب مثلا أن يصف لنا إحباطه/ إحباطها، وهذا فى الحقيقة انتصار على الاحباط. إن نصوص **مارغريت دورا** تعالج المعاناة، تجربة الحزن، الموت، الانتحار. كذلك الأمر بالنسبة لنصوص **دوستويفسكى**. أما نصوص [**جيرار دو**] **نيرفال** [٥]، فعلى الرغم من كل إشاراتها إلى التراث الثقافى فإنها ترينا إلى أى حد يمكن أن يتجسد الحزن والمعاناة فى ثيمات [أدبية].

لكن حتى عندما يتعلق الأمر بالكتابة الاحتفالية فإن ذلك عادة ما يرشح عندما نتعرف من سيرة الكاتب أن هناك نوعا من التوظيف المضاد: إن ذلك يمثل الوجه المشرق من شمس الكآبة السوداء. إن هناك إمكانية للتخلص من مرض الإحباط بقلب المحتويات السلبية له وذلك عبر تحويل هذه المحتويات بطريقة إيجابية [يشبه] ذلك ضحكة المهرج التى تعبر عن حزن عميق. من هذا المنظور أفحص المتخيل بوصفه بالضرورة ذا طبيعة متصلة بالشعور بالكآبة السوداء وبوصفه فى الوقت نفسه صراعا مع هذه الكآبة.

إن المخلوقات الخيالية هى علاج ناجع للإحباط، وإذ نكون قادرين على ذلك فإننا نستطيع إبداع هذه المخلوقات الخيالية...

الهوامش:

١ - أنتونان آرتو كاتب مسرحى فرنسى يوصف مسرحه بأنه مسرح القسوة. أصيب بالجنون ودخل مصحة روديس للأمراض النفسية. وقد كان معاديا للثقافة الغربية بصورتيها البورجوازية والماركسية الدوغمائية، وقد فر من الغرب إلى المكسيك باحثا عن آفاق أخرى للثقافة. المترجم.

٢ - تلعب كريستيفا فى هذا السياق على كلمة الأم (M)other حيث تشكل الكلمة بإزالة M منها كلمة othre التى تعنى الآخر مما يوضح فكرتها عن كون الأم هى أول آخر تصطدم به الذات. المترجم..

٣ - مثل «جبل» و«قتل»، «ضرب» و «سلب»، الخ. المترجم

٤ - كاتبة فرنسية شهيرة، وهى من الكتاب الذين أسهموا فى موجة الرواية الفرنسية الجديدة. من أعمالها الروائية، السفهاء، و «الحياة الوادعة»، و«قنطرة على الباسيفيك» و«الترنيمة العذبة»، و «العاشقة الإنجليزية»، و «الرجل الجالس فى الممر»، وقد حازت روايتها «العاشق» عام ١٩٨٤ على جائزة غونكور أرفع جائزة فرنسية للأدب. المترجم..

٥ - جيرار دونيرفال (١٨٠٨- ١٨٥٥) شاعر فرنسى شهير عاش فى مرحلة الشعراء الرومانسيين، وهو يعد الآن سلفا لمعظم الشعراء الفرنسيين الحديثين. من بين إنجازاته الأساسية احياؤه لشكل السوناتة. تكلم عام ١٨٣٧ عن رغبته فى «أن يعصر ويكثف سنوات من المعاناة والألم والحلم فى جملة، فى كلمة «المترجم».

الإشارات والتنبيهات

٢١٨ مصر د «جليلة رضا»، سيرة منسية: سلوى بكر - المرأة في خطاب الأزمة: شعبان يوسف - حول فن الطفل وإبداع الآخرين: محمد قطب - فلسفة بلا مؤتمر أفضل من مؤتمر بلا فلسفة!!، رفعت بهجت - شيخوخة الشعوب: علا غنام. ماهية الحروب الصليبية، إبراهيم الهواري. السينما العربية، نورا أمين. فلسطين د الدوران والبكاء في إبريق الزيت: جرجس شكري. تونس د الكتاب العرب في قرطاج، طاهر بن جلون، ترجمة: بثينة رشدي. الصين د «فراش البحر»، أول ترجمة للشعر الحديث في الصين إلى العربية، السماح عبد الله. ألمانيا د «جيرت هايدنرايش» بين حرية الفنان والتزامه، مصطفى ماهر. بلغاريا د (فلاديمير تشريانوف)، مخرج فيلم «صيد الملائكة» علي نبوي عبد العزيز. فنلندا د الشعر على المسرح، مجدي فرج.

جليلة رضا
سيرة منسية

قا مسألتان أساسيتان تبرزان عند تناول موضوع المرأة وأدب السيرة الذاتية، الأولى هى قلة ما تكتبه المرأة تحت هذا العنوان، والثانية هى سطحية وغياب العمق الصريح فى ذلك النوع من الكتابة. وبما أن أدب المرأة مهمش تاريخيًا فى أغلبه، وله وضع تزيينى على خارطة الثقافة العربية، فإن قولبة المقولتين السابقتين، تظل سارية المفعول حتى إشعار آخر.

وربما نحاول الآن، الإعلان عن ذلك الشعار الآخر، من خلال ما قرأته مرة عن سبق إصرار وترصد، ومرة أخرى بالصدفة، أما ما قرأته عن سبق إصرار، فهو كتاب «تلابيب الكتابة» للبيبة الشاطرة صافيناز كاظم، وأما ما وقع بين يدى بالصدفة، فهو كتاب صفحات من حياتى للشاعرة الموهوبة السيدة جليلة رضا.

كنت قد تقصدت قراءة كتاب صافيناز كاظم، بعد أن سمعت الكثير الطيب عنه من صديقات أثق فى ذائقتهن الأدبية، وبعد أن قرأت قليلا عنه فى الصحف والمجلات السيارة، فقلت فى نفسى: إذن هو لابد كتاب جيد يستحق القراءة، طالما لم يكتب عنه كثيرون فى صحافة هذه الأيام.

كتاب جليلة رضا الصادر فى العام ١٩٨٤، لم أتقصد قراءته، لكننى ابتعته ضمن مجموعة كتب من دار الهلال، عندما ذهبت إلى مكتبتها للحصول على كتاب صافيناز كاظم، والحقيقة أننى بدأت فى قراءة كتاب جليلة رضا بعد الانتهاء من كتاب صافيناز كاظم، مدفوعة بسوء نية لم تغب عن نفسى، فلقد دفعتنى إلى ذلك روح استطلاعية، تستهدف معرفة ما سوف تقوله جليلة رضا عن نفسها وحياتها، ولم تأت محاولتى مع هذا الكتاب، كنتيجة لطيب ذكر أدبى للشاعرة، أو حبًا فى كتاباتها الشعرية، فكتابات جليلة رضا بالنسبة لى، وربما لعديد من أبناء جيلى، هى كتابات محدودة القيمة، تقليدية، يغلب عليها النقل والتبعية، دون التجديد والابتكار، فهى شاعرة عمودية، تقف عند حدود تقليد الشاعر الراحل إبراهيم ناجى، ومن بعده من شعراء، لم يتمكنوا من الإمساك بتلابيب الحداثة، فتجاوزهم عبدالصبور والبياتى ونازك الملائكة والسياب، وجماعة المجددين الشعريين من أبناء هذا الجيل.

كتبت صافيناز كاظم برقى وجمال عن جانب من سيرتها الذاتية، فحكت عن شذرات من طفولتها الأولى، حكيًا يتراوح بين الذكريات والنقد، يستخلص منه أن البيئة والمناخ والمحيط، هى التى تشكل النماذج الإنسانية المبدعة كصافيناز كاظم ورفيقة صباها سناء البيسى، فالعين التى رأت الأخضر الوارف، والمعمار الجميل، والمجتمع الإنسانى النظيف، لا يمكن إلا أن تختزن ذلك الجمال فى نفس صاحبها، وعندما يبدع فلابد أن يبدع جمالا وعلوًا، لا قبحًا وانحطاطًا.

أسهبت صافيناز كاظم فى التعبير عن هواجسها الإنسانية، وهى هواجس اختلط فيها العام بالخاص، فتكلم قلمها بلسان حالنا، نحن المهمومين بهموم الزمان والمكان، والزمان الذى يمضى بنا فيهمشنا ويدفع بنا الى المؤخرة والمكان الذى يتسرب جماله من أعيننا، ويزحف فيه الشرس والقبيح، ليلتهم كل ما هو طيب وخير وإنسانى، جليلة رضا لم تمتلك وعى صافيناز كاظم، وهى من سياق يختلف تماما عن سياق صافيناز، لكن ذلك لا ينفى عنها اهتمامها بما هو عام، وإن جاء هذا الاهتمام على طريقتها الخاصة، فهى تتحدث عن الوطن فى سكة حديثها عن نفسها، وتفصح عن قدر عال من براءة يتمتع بها عموم الناس، تحسب لهم لا ضدهم، طالما ربوا وجبلوا على أن هموم الوطن هى مسألة تخص الخاصة، ولا تخصهم، فهى مثلا تقول: «وجاء عام ١٩٥٦ . كان عامًا مليئًا بالأحداث الوطنية، كان هناك العدوان الثلاثى على مصر إثر تأميم القناة وكنت قد اندمجت بكل مشاعرى فى أحداث الثورة».

«لقد كان جمال عبدالناصر، كثير الحركة، جياشها، حتى صار كل مواطن يحس بوجوده معه فى البيت وفى الحى وفى الطريق».

ثم تتابع قائلة: «وحين مات عبدالناصر، كان حزنى شديدًا وصادقًا ككل مصرى ومصرية. ولكن عندما بدأت الألسن تتكلم، والأقلام تكشف، والروايات تحكى عن عهده ومافيه من مظالم، لم أحاول أن أكتشف الحقيقة وتركتها فى ذمة التاريخ. من أنا حتى أستطيع أن أعرف أو أكتشف؟».

أصدرت جليلة رضا مذكراتها قبل أن يصدر لويس عوض وكذلك لطيفة الزيات مذكراتهما بسنوات طويلة، ولا

أتذكر أننى قرأت أية كتابة عن هذه المذكرات، (وأرجو أن أكون مخطئة فى ذلك)، وقد كتبت جليلة رضا عن حياتها دون تزوير أو تجميل أو خجل، كتبت عن كراهيتها لأبيها وشقيقها، وكتبت عن برود أمها العاطفى تجاهها، وعن حقيقة أن أمها كانت فتاة مخطوفة من تركيا بيعت وهى صغيرة لسيدة ثرية فى القاهرة. تحدثت عن معاناتها بسبب ابنها المتخلف عقليا بعد اصابته بلوية حمى وهو صغير، كتبت عن ذلك بشجاعة بالغة وبصراحة كاملة، مثلما هو الحال مع حياتها العاطفية وعلاقتها بالجنس الآخر، لكن دون ابتذال.

وتحكى جليلة رضا فى ذلك السياق عن « حب وتدله من نوع آخر، كما تصفه فتقول عن الفترة التى عاشتها طالبة فى مدرسة داخلية للراهبات: «كان هذا الحب غرامًا وصبابة وهلاكًا وأرقًا ونارًا.. كل طالبة فى المدرسة تحب وتعشق، سواء كانت فى القسم الداخلى أو الخارجى. كل طالبة تحب راهبة أو طالبة أكبر منها سنًا،المهم أن تكون المعشوقة أكبر من العاشقة».

«وكان نصيبى أحد الراهبات القبطيات ذات الجمال الصارخ والصوت الرقيق المنغوم والبسمة الساحرة والهدوء المريح».

لقد تخطت جليلة رضا المألوف فى تقاليد الكتابة عن هذا الموضوع، وتحدثت بإسهاب عن الحب المثلى، وراحت تفسر ذلك كحالة طبيعية شائعة لبنات فى مدرسة داخلية، مبعدات عن الحب والحنان الأسرى، كما أنها قدمت من خلال توصيف رائع حساس وصفًا لما عاشته وعانته، مرة كعاشقة لواحدة من الراهبات، ومرة أخرى كمعشوقة لطالبة فى المدرسة ذاتها تصغرها بعامين، جليلة رضا، وصلت فى كتابها كثيرا من معاناتها كامرأة، امرأة تعانى من الضغوط الأسرية، امرأة تعانى من الزواج، امرأة تعانى من الطلاق، امرأة تعانى من الأمومة، إنها تصف أحوالا من المكابدة والمعاناة دفعتها ذات مرة لأن تذهب إلى الكنيسة، لالتعترف وقد ظنوها مسيحية، ولكن لتترهبن وتصبح راهبة وهى المسلمة فى محاولة أخيرة منها للهرب من معاناتها كشاعرة وكامرأة مثقفة فى الحياة الثقافية فقدعانت من المثقفين كما عانت من المثقفات أيضا، وتحكى عن مثقفة عايشتها فتقول: «ولما لم تجد ما تستطيع به ان تنتقد شعرى بدأت تذيع فى الناس أخبارًا أخرى. كانت تعلم أنى لست جامعية ولا خريجة جامعة. فوجدت منفذًا يخول لها نشر هذه الحقيقة وذكرها بلا مناسبة، بل ومعايرتى بها. وليتها أدركت أن ما قرأته بوعى واستيعاب كان يؤهلنى لنيل شهادتها بل وأكثر. ثم أخيرًا تحولت إلى شكلى فأعطتنى سنًا أكبر من سنى بكثير، وادعت أنى أصبغ شعرى، لم أكن بعد فى حاجة إلى صبغه. المهم أنها أرادت أن تمحونى من الوجود، وكان لها أخيرًا ما أرادت، فقد انتصرت على. فكرهت الشعر والوسط الأدبى، وبدأت أفكر جديًا فى ترك الميدان والانسحاب إلى الأبد».

إن كتاب جليلة رضا هو كتاب رائد ومهم بالنسبة لكتابات السيرة الأدبية المعاصرة، وهو يستحق الاهتمام، فهو بالإضافة إلى ما يعكسه من شجاعة كاتبته، فهو أيضا وثيقة تاريخية عن مرحلة من مراحل الحياة الاجتماعية والثقافية فى مصر، وصفحة من صفحات المرأة فى الحياة الثقافية، ولئن كانت جليلة رضا لم تضف شيئًا يذكر فى ميدان الشعر، فيكفى أنها أضافت بذلك الكتاب كثيرا إلى أدب السيرة الذاتية. ■

سلوى بكر

المرأة فى خطاب الأزمة

فى الوقت الذى تصبح فيه قضايا المرأة من وجهة نظر الإعلام الشائع ـ قضايا تختص بأنوثتها وبيولوجيتها، ومما يتفرع عن ذلك من عروض لآخر الأزياء الحديثة ـ والعطور الباريسية ـ والمساحيق والجوارب الشيكة ـ أوقضايا البشرة، ونعومتها، وكيف تحتفظين بزوجك، وتجعلينه يزداد حبًا.. مما يجعل المرأة فى هذا العصر السعيد: قطعة من الحلوى تنتظر أن يلتهمها رجل ما أو «رجل محدد» فى أى وقت، أو فى أى مكان حتى فى ذلك «المطبخ» الذى يريد هذا الإعلام من جانب آخر تأبيدها بواسطة دزينة الأفكار والقيم والتقاليد التى يروج لها بدعاوى ترتدى عدة خطابات ـ حسب الطلب ـ وحسب النوع ـ وحسب الموضوع ـ وحسب المجلة التى سوف تحمل هذه الدعاوى.

فى هذا الوقت يصحبنا العالم والمفكر الدكتور نصر حامد أبوزيد فى رحلة «عكس التيار» صانعًا، ومبدعًا تيارًا طالما خاض فيه مناقشًا، ومفكرًا، ومبدعًا.. من قبل فى قضايا عديدة، ومن عدة زوايا.

هذه الرحلة التى يصحبنا فيها أبوزيد فى كتابه الأخير الذى صدر فى الفترة الأخيرة عن دار نصوص بعنوان «المرأة فى خطاب الأزمة» وهو ينقسم إلى مقدمة ومدخل وأربعة فصول.

فأما المدخل وهو يندرج تحت عنوان «حواء بين الدين والأسطورة» وأما الفصول الأربعة فعناوينها على التوالى كما يلى «من أنثربولوجيا اللغة إلى الجراح الهوية ـ بين خطاب النهضة

والخطاب الطائفى - البعد المفقود فى الخطاب الدينى - الخطاب التشريعى التونسى».

وفى المدخل والفصول الأربعة لايقف أبوزيد مهادنًا للنصوص التى يناقشها.. بل يقلبها على جميع الوجوه.. ويضعها على مائدة التشريح العلمى والنقدى مبينًا، محللا مواضع الداء الذى يسرى فى الخطاب الدينى الذى يتعرض أبوزيد لمناقشته باعتبار أن هذا الخطاب «ليس أثرًا مباشرًا فوريًا للسياق المنتج له، بقدر ما هو - بالإضافة إلى ذلك - تواصل مع خطاب تراثى يستمد مرجعيته منه، ومن خلاله يكتسب شرعيته».

وعندما يناقش أبوزيد هذا الخطاب ويحلله ويُقلب وجوه تجليه نجده يرد بعض مكونات هذا الخطاب إلى أصولها فى بعض الخطابات التراثية.. لذلك كان المدخل عن «حواء بين الدين والأسطورة» تحليلا لمعطيات الخطاب التفسيرى للقرآن كما عبر عنه كتاب «جامع البيان فى تأويل آى القرآن» لمحمد بن جرير الطبرى فيبدأ أولا بالتعريف به ثم الثناء عليه باعتباره موسوعة علمية كاملة فى مجال العلوم الدينية ثم يضع الاحتراز الرئيسى (فعلى قدر أهمية تفسير الإمام الطبرى، فإنه يمتلئ بكثير من المرويات التى يصح اليوم أن نصنفها تحت باب الأساطير، أو تحت باب المعتقدات الشعبية الخرافية).. وبالرغم من إبداء هذه الملحوظة على كتاب الطبرى والتى تنسحب بالتالى على عديد من المفسرين والمؤرخين للتاريخ الإسلامى إلا أن أبازيد لا يُقلل من شأن هذه المرويات بل هو يخرجها فقط من سياقها الدينى لتدخل فى السياق الاجتماعى.. (فالحقيقة أن تلك المرويات تعبر عن معتقدات الناس فى تلك الفترة التاريخية، وهى المعتقدات الناتجة عن عمليات التأثر والتأثير بين الإسلام والأديان السابقة عليه على المستوى الثقافى والفكرى).

وبالتالى يعيد أبوزيد التذكير بأن اليهود الذين اعتنقوا الإسلام مزجوا بين التراث اللاهوتى اليهودى، وبين العقيدة الإسلامية، ويتضح هذا قويا فى لجوء المسلمين لإخوانهم المسلمين الذين كانوا يهودا فى تفسير كثير من القصص القرآنى.

أما القصة التى يوردها أبو زيد ويكشف عن جانب اللامعقول فى تفسيرها فهى قصة خروج آدم وحواء من الجنة بعد أن أغواهما الشيطان فأكلا من ثمر الشجرة المحرمة.. وبدت لهما سوءاتهما ويكشف أبو زيد عن أن هذه القصة التى أوردها الطبرى، ونقلها عنه كثيرون، وسرت فى كل المرويات الإسلامية هى أساسا منقولة عن «وهب بن منبه» أحد الأحبار اليهود الذين اعتنقوا الإسلام - وهى قصة تفسيرية أو تعليلية.. بمعنى أنها تقدم تعليلا لبعض الظواهر الطبيعية فى سياقها، يوضح هذا التحليل أن القصة التعليلية دائماً تعرض فى الغالب لتفسير الظواهر التى يعجز الإنسان فى مرحلة تاريخية محددة عن تفسيرها تفسيرًا علميًا.. ويكشف أبوزيد عن أن قصة (آدم وحواء) فى هذا السياق تقدم تعليلا لظاهرتين طبيعتين - الأولى منهما.. ظاهرة (الدورة الشهرية) عند المرأة، وما يصحبها من آلام من جهة، والآلام المصاحبة لعمليات الحمل والولادة من جهة أخرى.. كما يتصل بهذه الظاهرة تبرير الوضعية المتدنية للمرأة فى الواقع الإسلامى العربى، كما يصفها بنقص العقل والدين.. أما الظاهرة الثانية التى تتعرض القصة لتعليلها فى سياقها هى ظاهرة (الحية الزاحفة).

وبعد أن يلخص أبوزيد القصة وتبعاتها وتجلياتها يعين أربع ملحوظات سلبية حول هذه القصة.. ليوضح التناقض بينها وبين ما هو قرآنى.. فأما الملحوظة الأولى فهى: أن الإله هنا هو إله التوراة، وليس (الله) المعروف فى المعتقد الإسلامى.

وثانيًا - أن آدم هنا يبدو فى القصة بريئًا وضحية: خضع لضغوط فوق طاقة الاحتمال البشرية الطبيعية، ورغم أنه ضحية هنا إلا أنه ينال عقابًا شديدًا، ويبدو التناقض هنا واضحًا بين الجرم الذى لم يرتكبه آدم، والعقاب الذى يقع عليه، وذلك يوضح أن القصة ما هى إلا تبرىء لآدم (الرجل) لتعكس مجتمعًا يكون الرجل فيه هو مثال الخير والبراءة فى حين تمثل (الأنثى) الشر والخطيئة.

أما ثالثًا: هو لجوء القصة إلى حبكة التساوى بين الجرم والعقاب فى حالة حواء، وحالة الحية.

أما الملحوظة الرابعة: فتتعلق بتلك العلاقة التى تنشئها القصة بين (حواء)، والحية، وهى علاقة تكاد تحدد علاقة العداء بين بنى آدم والحية فى أنها علاقة مع الذكور دون الإناث وفى ختام ملحوظاته يؤكد أبوزيد: رغم احتواء تفسير الطبرى وتاريخه على كثير من التطورات الأسطورية أو الخرافية بشكل عام، لا يُقلل من أهمية وقيمة هذا التفسير أو التاريخ.. بل لعل حضور المعقول إلى جانب اللامعقول وسيطرته عليه هو الذى يجب أن يكون محل إعجابنا وتقديرنا لتراث الآباء.. ويخلص أبوزيد إلى الاحتراز الرئيسى فى هذه القصة، وهو ألا يؤدى إعجابنا غير المشروط والذى يصل إلى حد التقديس - إلى أن يجد تبريرًا لكل ما هو معقول.. يجعلنا نقبله بوصفه معقولا لمجرد أنه ورد إلينا من التراث. أما الفصل الأول فى الكتاب بعد هذا المدخل الهام فيناقش أبوزيد الحيازية

الإشارات والتنبيهات

اللغة تحت عنوان (من أنثربولوجية اللغة إلى انجراح الهوية).

ويربط أبوزيد بين الخطاب المنتج حول المرأة فى العالم العربى المعاصر بصفته خطاباً فى مجمله (طائفيا وعنصريا). بمعنى أنه خطاب يتحدث عن مطلق المرأة/ الأنثى، ويضعها فى علاقة مقارنة مع مطلق الرجل/ الذكر، وبين اللغة التى يتجلى بها هذا الخطاب.

فيحدد (للخطاب العربى المعاصر جذوره فى بنية اللغة العربية ذاتها من حيث هى لغة تصر على التفرقة بين الاسم العربى والاسم الأعجمى، ويتجلى ذلك فى مسألة التنوين). ويلاحظ أبوزيد أن هذا التمييز بين العربى وغير العربى إلى مستوى بنية اللغة وعلى مستوى دلالتها ينبع منه تميز آخر بين (المذكر)، (والمؤنث) فى الأسماء العربية.

ويلاحظ أيضا فى هذا المجال أن أيديولوجية اللغة لا تقف عند حدود التمييز المشار إليه.. وفقط، بل تمتد لتشكل العالم بكل مفرداته من خلال ثنائية الذكر/ المؤنث... فكل أسماء اللغة إما مذكر أو مؤنث، ولامجال فى اللغة العربية لما يسمى بالأسماء المحايدة..

ويلفت النظر إلى أن اللغة العربية تصر على أن تعامل الجمع اللغوى معاملة (جمع المذكر) حتى ولو كان المشار إليه بالصيغة جمعاً من النساء بشرط أن يكون بين الجمع رجل واحد.. وينتهى أبوزيد بالتأكيد على انحيازية اللغة انحيازا ذكوريا بالغا، وتعد صيغتها وإصرارها وتركيبها بهذه الطريقة.. صيغة وتركيبا يحتاج إلى تثوير وتطوير فلا ينبغى لوجود رجل واحد أن يلغى مجتمعا كاملا من النساء.

ويقارن أبوزيد بين ما طرأ على اللغات الأخرى من تطور وما أصاب اللغة العربية من جمود فيلاحظ أن هناك محاولات فى التداول اللغوى لتجاوز هذا الوعى بوعى مغاير.. ففى اللغة الإنجليزية هناك تحاشى الإشارة إلى الإنسان بضمير المذكر He .. وذلك باستخدام الضميرين على سبيل التبادل He or She وينتقل بعد ذلك إلى مناقشة الخطاب الصوفى عند الأندلسى محيى الدين بن عربى.. فيوضح رؤية العالم عنده التى تمثل محورها المذكر بشكل لافت.. ويجرى حوارا جدليا واسعا حول نصوصه ليؤكد أن تجربة الحب وعشق المرأة بجانبيها الحسى والنفسى كانت هى النموذج الذى صاغ ابن عربى على غراره نظريته الفلسفية فى وحدة الوجود.

ويسوق الدكتور عديداً من الأمثلة التى تمثل تجمد الخطاب اللغوى ويناقشها ويحاصرها ليبنى منافذ السلب فى هذا الخطاب مما لا يتسع المجال لعرض هذه الأمثلة أو اختصارها حتى لا نخل ببناء الأفكار التى تنبنى واحدة فوق أخرى بشكل محتم ما يفرض قراءتها قراءة كاملة.

أما بعد ذلك فيفرد الدكتور أبوزيد فصلين أحدهما بعنوان «بين خطاب النهضة والخطاب الطائفى».. والآخر بعنوان (البعد المفقود فى الخطاب الدينى).

أما فى خطاب النهضة وتحت عنوان فرعى (الطائفية: انقسام الفرد) فيقول أبوزيد: «الطائفية فعل تفتيتى، لا يتوقف عن ممارسة فعاليته عند نقطة محددة، قد تبدأ من نقطة ما، لكنها تنفجر مالم تتم محاصرتها بأسرع وسيلة».

ويستطرد أبو زيد فى تحليل تعدد أشكال الانقسام أو الانشطار ليصل بعد انشطار المجتمع إلى وحدتين أنثى وذكر ليهيمن الذكر فى هذا المجتمع.. ليصل الأمر إلى انشطار الإنسان الفرد.

ويتعرض خطاب أبى زيد لمناقشة سيد قطب فيرى أن سيد قطب لم يشغل نفسه كثيرا بقضية المرأة إلا من جانب - الجنس، والعرى والاختلاط الذى تسمح به الحياة الأوروبية بين الجنسين.

ثم يسترسل أبوزيد بعد ذلك تحت عنوان فرعى آخر و استطرادى.. خطاب النهضة: مقاومة الانقسام، فيقرر حين تبلور مبدأ «الدين لله والوطن للجميع» كان يتبلور لحماية المجتمع من طائفية تهدده من الخارج.. كان ذلك حين رفض المسلمون والمسيحيون معا فى المجتمع المصرى ما أعلنه الاستعمار البريطانى من حق «حماية الأقليات»، ويربط أبوزيد فيما بعد بين «الوحدة الوطنية»، و «حرية المرأة». مثلما يربط بين البعد الطائفى لمسألة المرأة فى الخطاب الإسلامى المعاصر على الأقل.. والهجوم على خطاب النهضة ويحاول النيل منه على جميع المستويات والأصعدة.

ويتوسع أبوزيد مدللا على آدائه ومطبقا لها فى مناقشة اثنين من رواد النهضة (قاسم أمين والطاهر حداد) ويوضح أن هذين الرائدين ركزا فى دعاواهما على أن علوم الدين والفقه لايمكن الانتفاع بها إذا لم يسبقها الإلمام بالمعارف والمبادئ العلمية.

وبعد مناقشة وعرض واسع لأهم آراء وكتابات مفكرى النهضة فى هذا المجال.. ينتهى أبوزيد إلى أن الخطاب الطائفى - الذى يحمل شعار الإسلام - تنعكس كل الصور عليه.. وتتضخم الأنا تعويضا عن الهوان والهزيمة والتبعية، وتتحدد الهوية على أساس «الدين»، ويتم اضطهاد الآخرين كما تتم محاصرة المرأة داخل (الحجاب) أما الفصل الثالث فى الكتاب وهو أكبر فصول الكتاب، والذى جاء تحت عنوان (البعد المفقود فى الخطاب الدينى)

فيقرر أبوزيد فى بدايته (فى سياق حركة الردّة العامة ـ الاقتصادية الفكرية ـ التى ظهـرت بوادرها فى الواقع المصـرى خاصة، واقع مجتمعات العالم العربى عامة ـ عشية هزيمة يونيو / حزيران/ ١٩٦٧ تم التراجع عن كل المنجزات التى تحـققت فى التـاريخ العـربى الحـديث والمعاصر) ويناقش أبوزيد التحول الذى أصاب الخطاب العربى الذى انتقل من أن يكون خطاب (نهـضـة) وتحـول ليكون خطاب (أزمة).

ويوضح أنه بعد الهزيمة كان لابد من العودة إلى التراث وانحصرت الإجابات فى بؤرة تجـمـعت فـيـهـا كل الخطوط.. ثم تشـعـبت من هذه البـؤرة اتجـاهـات فى التعامل مع التراث: أوجزها فى:

١ ـ اتجـاه إحـيـائى سلفى يرى فى التـراث ـ الدينى الإسـلامى ـ خـاصـة ـ مستودعًا للحلول.

٢ ـ اتجـاه نقـيض يرى أن التـراث وجودًا ضارًا مـسئولا عن بعض جوانب الأزمة الراهنة.

٣ـ اتجاه (التجديد) ـ وهوتيار تلفيقى وإن كـان يحـاول أن يضـفى على نفسـه صفة التوفيقية.

ويجـرى أبوزيد على مـدى الفـصل مناقشـة وحـوارًا واسـعًـا مع ممثلى هذه الاتجاهات الثلاثة كافة مبينًا وموضحًا مـدى مـا وصل إليـه الخطاب الدينى فى هذه المرحلة.

وينتـهى أبوزيد بعـد المناقـشـة المسـتفـيضة لهذا الخطاب بالملحوظات التالية:

أولا : أن الخـطاب الـدينـى يزيـف قضية المرأة حين يصر على مناقشتها من خلال مرجعية النصوص متجاهلا أنها قضية اجتماعية فى الأساس.

ثانيا: ولأنه خطاب مأزوم فهو يعتمد على النصوص الشاذة والاستثنائية فيلجأ إلى أضعف الحلقات الاجتماعية سعيًا لنفى الإنسان.

ثالثا: أن هذا الخطاب رغم سلفيته ـ يستند إلى جانب مرجعية النصوص الدينية إلى مرجعية أخرى من خارجه هى مرجعية أوروبا المزدوجة: أوروبا العلم والنهضة والإنجاز من جهة.. وأوروبا العرى والشذوذ والتفكك من ناحية أخرى.

ويتساءل أبوزيد فى نهاية هذا الفصل: هل يمكن بعد ذلك كله أن يختلف معنا أحد فى تقرير أن الحضور الظاهرى للمرأة فى الخطاب الدينى هو حضور يؤكد «الفقد» بما هو حضور مرتهن بالنفى.

أما آخر فصول الكتاب وهو تحت عنوان (الخطاب التشريعى التونسى) يناقش من خلاله أبوزيد بعض القضايا الإجرائية والتطبيقية لقانون الأحوال الشخصية فى تونس وهل هو علمانى أم أن له جذورًا تراثية إسلامية.. وعلى مدى الفصل كله يناقش أبوزيد عدة قضايا إجرائية مهمة وبروح شجاعة وثابة فاهمة.. قضايا تعدد الزوجات وقضايا الطلاق وهل هى قضايا دينية أم قضايا اجتماعية فى الأساس ليقدم لنا فصلا فى غاية العمق والدلالة من خلال إجراء حوار واسع ومسئول حول القضايا مع النصوص التى وردت فيها هذه المسائل..

إن كتاب أبى زيد يعد إضافة كيفية ليس فى تطور التراث الفكرى لأبى زيد فحسب بل فى إطار التطور الفكرى العربى الحديث والمعاصر. ■

شعبان يوسف

حول فن الطفل وإبداع الآخرين

ق عندما يتجول فنان متخصص فى رسوم الأطفال داخل أجنحة معرض القاهرة الدولى لكتب الأطفال فإن أول ما يلفت نظره فى الأجنحة المختلفة للدول المشتركة أغلفة كتب الأطفال حديثة الصدور، ليتعرف على أحدث ما وصلت إليه كتب الأطفال من تطور فى فن رسوم الأطفال، وعندما يقلب صفحات الكتب فإنه يرى الاهتمام الشديد لرسامى الأطفال بالألوان الجذابة والأفكار التى تشد انتباه الطفل كما تتسابق الدول فى إخراج أجمل الكتب رسمًا وتصميمًا وطباعة، وتكون المنافسة فى هذا المعرض شديدة بين الدول، فمنها ما تكون الكتب المجسّمة وأخرى تتحرك فيها الشخصيات بأسلوب علمى حديث.

وعلى الرغم من ذلك فإن رسام كتب الأطفال يعتبر البطل الحقيقى لكتب الأطفال فى العالم، لأن الرسوم ليست مجرد عنصر من عناصر إخراج الكتاب، بل هى مادة حيّة لها قيمتها الجمالية والثقافية الكبيرة وقد تفوق المادة المكتوبة فى تأثيرها أحيانا؛ لأنها توضح أفكار المؤلف وتجسّد شخصياته.

يقول الأستاذ يعقوب الشارونى فى كتابه (تنمية عادة القراءة عند الأطفال) «إن الأطفال لا يفهمون المجردات، وكلما كانت تربية الطفل عن طريق حواسه قوية، كان تعليمه ـ عن طريق المجردات فيما بعد ـ أسهل وأقرب إلى النجاح».

وعبر مسيرة الإنسان الطويلة، ظلّت الرسوم أداة للتعبير، واعتبر شيشرون (١٠٦ق.م ـ ٣٤ ق.م) أن للرسوم أهمية

كبرى فى الاتصال، لأنها تساعد على تذكر المجردات.

وقال سينكا (٤ ق.م - ٦٥م) : «إن الناس يصدقون الرؤية أكثر من تصديقهم الكلام».

تعد الرسوم الداخلية لكتب الأطفال عنصرًا أساسيًا لجذب انتباه الطفل للقراءة. وعندما يقول طفل فى الثالثة إنه يقرأ، فمعنى هذا أنه يتأمل صورة فى كتاب. وتعتبر عملية التطلع إلى الصورة قراءة وخاصة إذا كانت هذه الصورة ملونة وبحجم كبير وألوانها مبهرة والعنصر المرسوم فيها مبسطًا، وعندما ينظر إليها يردد أسماء الأشياء التى فى الصورة أو يقلد أصوات ما بها من حيوانات.

وفى سن الرابعة تصدر عن الطفل تعليقات تدل على المشاركة الوجدانية تسعد بها الأسرة، كما يخلق من الصور أصدقاء له؛ يستمدهم من الشخصيات التى يكتبها المؤلف، فصور هذه الشخصيات بالغة الأهمية ويجب أن تكون محببة للطفل.

لذلك أحب أن أعرض تجربة عن كيفية رسم كتب الأطفال، التى هى فى الحقيقة تجربة شخصية لكاتب هذا البحث.

كيف يرسم الفنان كتابًا للطفل؟

عندما يبدأ فنان الأطفال فى القيام بعمل الرسوم الخاصة بكتاب أطفال، لابد أن يحدد مقاسه ونوع الخطوط حسب المرحلة السنية لطفل هذا الكتاب؛ فإذا كانت المرحلة السنية من ثلاث إلى خمس سنوات فإنه يفضل أن يكون القطع (مقاس الكتاب) كبيرا، كما يكون الورق المستعمل فى طباعته من أنوع الورق المقوى حتى لا يتلف عند استعماله، وللرسم والألوان داخل الكتاب الأهمية الكبرى فى إبراز الكلمات المراد قراءتها حتى تظل الصورة هى البطل الحقيقى لهذا الكتاب. أما بالنسبة للمرحلة المتوسطة فيحدد المقاس حسب موضوع الكتاب وحجم المادة المراد طبعها، على أن تأخذ الكلمات القليلة بحروف كبيرة حيزًا صغيرًا بجوار الصور، وأن تكون الرسوم بسيطة وملونة وواضحة حتى تقوم بدورها الأساسى فى جذب اهتمام الطفل وتنمية تذوقه الفنى.

أما فى المرحلة الثالثة - وهى من العاشرة إلى السادسة عشرة - فإن الطفل يكون قد تعلم القراءة، لذلك تكون المساحة المتروكة للكتابة أكبر وعدد الصور أقل على أن تكون معبرة عن الموقف أمام الصفحة من مادة الكتاب، ويكون خط المادة أصغر من خط المراحل السنية السابقة.

وعندما يقوم برسم كتاب تاريخى أو رواية مشهورة مبسطة للناشئين أو قصص المغامرات فإن عليه أن يقرأ المادة ثلاث مرات:

١ - القراءة الأولى: قراءة عامة للإلمام التام بموضوع الكتاب التاريخى أو الرواية أو المغامرة المطلوب رسمها للتعرف على مضمون القصة ومعرفة أحداثها بنظرة شاملة.

٢ - القراءة الثانية: للتعرف على الشخصيات داخل القصة وتسجيل كل شخصية من خلال وصف المؤلف لها داخل النص، ثم يكوّن فى خياله صورة كل شخصية ويقوم برسم هذه الشخصيات من جوانب مختلفة: كل شخصية على حدة وفى ورقة منفصلة بالقلم الرصاص حتى يستطيع الفنان وضع الشخصية فى مواقف مختلفة وبأوضاع مختلفة حسب التكوين الفنى داخل الصورة.

٣ - القراءة الثالثة: وتكون عادة لتحديد المواقف المطلوب رسمها على أن توزع داخل القصة فى أماكنها، وأن تكون اللوحة معبرة عن موقف مهم لإبراز مضمون، واختيار الحدث المهم فى كل فصل على أن تكون الصور موزعة بالتساوى داخل موضوع القصة.

وعندما يبدأ الفنان فى مرحلة التنفيذ يستعمل فى الرسم مقاسًا أكبر من المقاس الطبيعى لقطع الكتاب، ويتوقف ذلك على إمكانية الفنان وماتعود عليه، وأغلب الفنانين يستعملون المقاس الأكبر حتى لا يحد المقاس الصغير من حرية الفنان عند التكوين الفنى للصورة.

ثم يأتى بعد ذلك اختيار الملابس لكل شخصية بألوانها حسب تاريخ الأحداث التى تدور حولها القصة، والأماكن الخاصة بها مع التركيز على أن تكون ألوان الأبطال قوية مبهرة ومميزة حتى تقوم بدور أساسى فى جذب اهتمام الطفل. ولابد من البحث عن مراجع إذا كانت أحداث القصة تاريخية مثل الملابس والديكور الداخلى أو الأماكن التاريخية مثل المعابد أو المساجد التاريخية أو الطرز المعمارية للأماكن المطلوب رسمها لمساعدة الفنان على أن يعيش فى أحداث هذه القصة التاريخية، وحتى يكون هناك صدق فى التعبير لتوصيل المعلومة التاريخية للطفل القارئ، علما بأن شخصيات القصة غالبا ما تكون من ابتكار الفنان أما المراجع فتعتبر عوامل مساعدة لإنجاح العمل الفنى.

يهتم الفنان - الواعى برسالته - بمراعاة اختيار المواقف التى تربى الطفل تربية سليمة بالابتعاد عن الصور المبتذلة أو تصوير المواقف التى تربى فى الطفل النزعة العدوانية كتصوير القتل وإسالة الدماء أو المناظر المفزعة والشخصيات المخيفة، ويمكن التحايل عليها بتكوينات فنية أخرى. كذلك الابتعاد عن رسم

الإشارات والتنبيهات

العادات السيئة مثل التدخين وشرب الخمور، لأنه إذا جسّدها الفنان فى صوره فقد تحفز عقل الطفل بما يغريه بتقليدها.

لذلك يعتبر الفنان الذى يقوم برسم كتب الأطفال الأستاذ الأول لتعليم الأطفال التذوق الفنى وتشكيل خيالهم وتربية أذواقهم، ومعنى هذا التأثير على الجيل القادم كله؛ لأن أطفال اليوم هم رجال المستقبل.

وعندما يجد الفنان نفسه فى مكان المسئولية فإنه يبذل جهدًا كبيرًا فى البحث عن الأسلوب الأمثل لرسم كتاب الأطفال لكل مرحلة سنية مع التجديد فى الأسلوب حتى يواكب التطور السريع فى رسوم كتب الأطفال.

لا يستطيع كل فنان تشكيلى أن يكون رسامًا لكتب الأطفال، لذلك فإن الرسوم التى يقوم بها رسامون مبتدئون أو غير متخصصين فى الرسم للأطفال أو مجرد رسامين مهرة يفتقدون روح التذوق الفنى، كل هؤلاء يمكن أن يؤثروا تأثيرا سلبيًا فى ذهن الطفل وخياله لأنهم يحبسون خيال الطفل فى آفاق محدودة.

ويقول الفنان حسين بيكار فى مقال له حول كتب الأطفال وأغلفتها «إن الفنانين التشكيليين، كانوا يعتقدون أن ملامسة الريشة لغير اللوحة امتهان لقداسة الفن وإهدار لكرامته وحط لمنزلته، فما بالك بإنزالها إلى مستوى الأطفال». وهذه الجملة تؤكدها ما سبق قوله من أنه ليس كل فنان تشكيلى بقادر على أن يكون رسامًا للأطفال لأن رسام الأطفال يجد صعوبة بالغة فى الوصول إلى خيال الطفل مما يضاعف من مسئوليته إذا ما واصل الرسم لهم بشكل دائم. إن هذا الباب المفتوح والصلة الوثيقة بين المغامرة المرسومة وخيال الطفل تستطيع أن تنمى هذا الخيال أو تنحرف به، ويحاول الرسام هنا أن يستلهم من نفسه الخيط الدقيق الذى يمسكه حتى يصل به من خلال رسومه إلى وجدان الطفل وجذب انتباهه لموضوع الكتاب، كذلك لابد أن يتعرف على الرسوم التى يقوم الأطفال أنفسهم برسمها حتى يقترب من أسلوبهم فى كل مرحلة وفى كل خط يقومون بعلمه والألوان المحببة لديهم بتلقائية وبراءة ويساعدهم من خلال رسومه دون أن يتدخل فى أسلوبهم، ولعل هذا يقودنا إلى موضوع أسلوب وطريقة رسم الأطفال وكيف يتأثر بهم رسامو كتب الأطفال ويؤثرون فيهم.

كيف يرسم الأطفال؟

يتصل كل من رسوم الأطفال ورسوم البالغين بعالمين مختلفين، فرسوم الطفل هى تعبير صريح عما بداخل نفسه من انفعالات وعواطف وليست بأية حال محاولة منه لتقليد الطبيعة.. إن الطفل يرسم ما يعرفه وليس ما يراه، لأن الطفل يعبر عما بداخل نفسه. إن القيم الجمالية فى رسوم الأطفال كانت محل تقدير الفنانين الأوائل من مدرسة الفن الحديث. يستطيع الطفل الذى يبلغ من العمر خمس سنوات أن يرسم خطوطًا عفوية وفى اعتقاده أن ما يرسمه محاولة كالتى يقوم بها شخص بالغ، على أن هناك بعض الشكوك فى أن الأغراض الفنية للصبى مخالفة لما يتوقعه الأشخاص البالغون، غير أن الواقع هو هذا تمامًا، وأصبح معروفًا الآن ـ بلا ريب ـ أن عالم فن الأطفال يختلف كل الاختلاف عن عالم فن البالغين، ولا يمكن الحكم بأنهما يتماشيان وفقًا لنظم النمو الفنى، وفى الوقت نفسه فإن لعالم فن الأطفال معنى لشىء من الجمال وفيه دروس لكبار الفنانين، وفى ظروف عدة يعتبر الطفل والدًا للرجل الفنى. وحين تتتبع نمو الطفل قد ترى الطريق الذى أفضى فى الماضى إلى خلق فنان مبدع عظيم الشأن.

واتصال الطفل بفنه هو اتصال مباشر جدًا، ومخلص، وأساسى إلى حد لا يستطيع معه أى شخص بالغ أن يؤديه ولذلك فرسم الطفل يحوى سلامة ذوق، عقلا مباشرًا، وصدقاحقيقيا، لدرجة أنه يستحيل على فتى رشيد أن يأتى بمثله مهما كان عمله رقيقًا، فى أى جهة أخرى.

إن المواعيد الأساسية لنمو غريزة الطفل غريبة التساوى بين جميع الأطفال من أى طبقة اجتماعية، وبين جميع الأجناس، وجميع شعوب العالم. ويبدو أن الأمر كان كذلك فى الأزمان والعهود الغابرة.

ومن هنا ظهر الطريق الواضح لكبار الفنانين فى الماضى والحاضر، ومن الخطوط التلقائية غير الواضحة للطفل خرج عالم الفن وعلينا أن نشكر لعلماء النفس ما أدركناه من معلومات فى شأن فن الطفل، فقد أخذ هؤلاء العلماء منذ نهاية القرن التاسع عشر فى دراسة جميع رسوم الأطفال، ومما جمع وفحص منذ ذلك الوقت من مجموعات تم التوصل إلى عدد من الاكتشافات حيال تعبيرالطفل عن نفسه تعبيرا مدهشا فى فنه، وكان هدف هؤلاء العلماء السيكولوچيين بالطبع علميا بحتًا، ومع ذلك فقد ساهموا وإلى جانبهم المربون مساهمة فعّالة فى تقدير جمال الفن.

ومن الناحية الجمالية تبدو أهمية هذا الفن فيما يظهره الطفل فيما يرسم من خطوط مشوّشة عفوية مشاعره وإحساساته القلبية وعواطفه وآماله وخيالاته وأفكاره. إن الطفل الصغير مخلوق موزون المزاج، فهو يعبر عن

نفسه بشدّة فى فنه الطفولى، وكلما كبر ازداد إدراكه فى وجود الأشخاص والأشياء الأخرى من حوله ويظهر ذلك واضحًا فى فنه بينما يتراجع العامل الشخصى، وكلما نمت معلوماته فإنه ينتبه إلى أفكار الغير وآرائهم.

وكلما كبر الطفل تحسن رسمه ولكن بطريقة خاصة فهو يجتاز فى مجال التوسع عدة مراحل - مع الوضع فى الاعتبار عمليات التوجيه والتعليم فى قواعد فن الرسم والتى تواكب هذه المراحل - وهى تقريبا متساوية بالنسبة لجميع الأطفال المتشابهين سنًا وذكاءً فهم يأخذون فى عمل الرسم بالطريقة نفسها، ويعرضون الأشياء ذاتها كلما زاد نموهم التدريجى. إن الطفل يتقدم فى الفن بسرعة إذا ترك وشأنه، وفرض الكبار لآرائهم عليه يحرمه من التقدم، وقد يعطل نموًا آخر فى حين أنهم - أى الكبار - كانوا يهدفون لمعونته.

ذلك أن الطفل لا يحاول أن يكون فنانًا، ولا يهمه تعلم أصول الرسم، ولا يفكر أبدًا فى تقليد الطبيعة، وهو يجهل النموذج جهلا تامًا، لكنه يحاول التعبير عن نفسه وعن شعوره وعن أفكاره فقط، وفنه فى الحقيقة ليس رسمًا على الإطلاق، بل هو نوع من كتابة الصور؛ أى طريقة للتفاهم، والطفل الفنان يشعر بالقوة عندما يبدع أو يرسم أى شىء على قطعة من الورق وعلى هذا فالطفل يرسم ما يعلمه وليس ما يراه، فهو يعظّم المهم بل ويبالغ فيه، وينفى عنه ما ليس له علاقة بالموضوع.

هذا هو فن الطفل، وتفسير لكثير من غرائبه، واقترابه من الرسم المنظم (فإذا كان الهدف من تخطيطه هو تصوير رأس - وهذا كل ما يرغب الطفل فى التعبير عنه - فعليه أن يكتفى بتخطيط دائرة).

وكذلك تطور نموه الذى لا يقترن بتحسن فى الرسم بقدر ما يقترن باتساع الفوارق وقوة الملاحظة إلى حد كبير. وترجع السن التى يبتدىء فيها الطفل أن يرسم إلى ما يوضع فى يده أو فى يدها من المواد، فإذا أعطى رضيع عمره سنة قلمًا وورقة فإنه لا يعبث فيها بأى علامات، أما الرضيع الذى يبلغ ثمانية عشر شهرًا فإنه يرى فى القلم شيئًا جذابًا - ولأنه فى المرحلة الفمية كما يقول علماء النفس - فقد يبدأ بوضعه فى فمه كشىء يؤكل، لكنه إذا حركه بقبضته على الورق ولاحظ أنه يترك آثارًا ظاهرة فإنه ينظر إلى فعله بإعجاب ولذّة، ولا يهمه فى أول الأمر إلا العبث بالخطوط العفوية كما يحب الطفل مشاهدة صور الأشياء المألوفة له مثل الكلب أو القطة وأيضًا صور الأشياء غير المألوفة له مثل الحيوانات التى لن يراها إلا عندما يكبر ويزور حديقة الحيوانات مثل الفيل والأسد والزرافة والقردة وعندما يبدأ الرسم تأتى الخطوه العفوية بعد الخطوط الأولى بدلا من التخطيط على الورق بدون انتظام، فيضع الطفل قلمه على الورق ويحرّك يده فتأتى بحركات عضلية وتميل إلى الخلف وإلى الأمام بحركة طبيعية موزونة، فتنتج خطوطًا عفوية موزونة يفرح لها الطفل أيما فرح، ومن ثم يأخذ فى زيادة عبثه بقوة أشد إلى حد إنتاج كتل عجيبة من (الشخبطة).

وعلى هذا فإن الخطوط العفوية هى أول شعور الجنس البشرى وأولى خطواته التى تؤدى إلى الفن، وهى تحدث فى جميع أنحاء العالم، وتتهيأ للأطفال من جمع الطبقات؛ إنها أمر طبيعى كتعلم المشى.. ثم يأخذ هذا العبث فيما بعد أشكالا منوعة غالبًا ماتشبه الخطوط الدائرية.

رمز الألوان فى رسوم الأطفال:

عندما نعطى طفلا فى الثانية من عمره ألوانًا، فإنه يضعها على هيئة كتل وغالبًا ما يضع اللون على اللون، وعل كل حال فإن الطفل يبدى انشغالا عميقًا (بخطوطة العفوية) فيعيدها ويلطخ بالألوان مرّة بعد أخرى.

وكان من نتيجة دراسة هذه المجهودات الأولية أن قرر علماء النفس أنها بعيدة عن دراسات فن التصوير عند البالغين وقد كشفت إحدى الدراسات عن فروق ظاهرة لدراسة التصوير، مما يدل على خصوصية الحالة العاطفية عند الطفل، إن استخدام الألوان ذو معنى خاص فى السن من الثانية إلى الرابعة، ومن المدهش أنه بين الأطفال من يرون استعمال اللون الأحمر له دلالة على حالة عاطفية والأصفر له دلالة على حالة عاطفية أخرى والأسود يدل على شىء آخر إن استعمال الألوان يُعَدُّ من قبيل لغة العاطفة التى يظهر أنها قاعدة عامة. وباستعمال الألوان بطريقة فعلية بدلا من طريقة تجريدية، يقدِّر الأطفال اعتبارات أخرى مما يوجد لديهم فى السنين الأولى وكذا السنين التى تستخدم فيها الألوان بطريقة تجريدية.

ونلاحظ فى تصوير الأطفال أن بعضهم يفضل الألوان القوية كالألوان الحمراء والصفراء والبرتقالية، بينما يؤثر آخرون ألوانا أهدأ كالألوان الزرقاء والسوداء والخضراء والبنية، ويميل الذين يفضلون الألوان القوية إلى السلوك العاطفى الحر بينما يتميز الذين يفضلون الألوان الدافئة فى سلوكهم الطبيعى بأنهم انتقاديون وحاسمون. ويتطور الأطفال فنيا فيما بين الثمانية عشر شهرًا والخمس سنوات تطورًا ملحوظًا سواء فى معيشتهم الداخلية أو فى سلوكهم ففى سن

الثمانية عشر شهرًا يأتى الأطفال بالأشياء التى يشعرون بوجوب عملها بصرف النظر عما يريد الآخرون أو يعترضون عليه، كما يتميزون بحركة مستمرة تأثيرية أو موزونة، أما الأطفال الذين تتراوح أعمارهم بين الرابعة والخامسة فهم يعملون ما ينتظر الغير منهم فعله، فالطفل فى هذه السن يحاول أن يزن تأثيره بحيث يوائم بين سلوكه وبين الأساليب الاجتماعية المقبولة.

وعندما يتطور الأطفال من الحالة التأثيرية إلى السلوك المعقول، والإجابات الرشيدة فإنهم ينتقلون من النظريات الشخصية والتفكير الشخصى إلى الاهتمام بما يخص الغير والعالم الذى حولهم، وتحدث هذه التقلبات عادة فى مدارس الحضانة. وفى هذه الفترة ينتقلون باستمرار من التفكير فى شخصيتهم إلى التأثر بغيرهم.

والسن بين السنة والثلاث سنوات هى سن التأثير غير المحدد من التطور: من سن الرضاع، إلى سن الطفولة المبكرة، إلى سن الطفولة، إلى سن العمل.. والتعبير الفنى للطفل يظهر فى خطوطه سواء كانت دائرية أم معوجة أم غير ذلك.

أما السن التى تليها ٣ ـ ٦ سنوات فهى سن الدخول فى العالم الخارجى؛ سن الغرائب والاختراعات واجتياز سن الخيال وبدء ظهور الشخصية المميزة.

ومن الوجهة الفنية تتميز هذه السن ـ سن الاكتشافات ـ بانتقال الطفل من الخطوط العفوية بدون شكل إلى الرسم بما فيه من عيوب ولكن لهدف واضح، فينتقل التخطيط من الخطوط التلقائية إلى شكل مميز تدريجيا، وتبدأ هذه الخطوط التلقائية فى التخلى عن عيوبها حيث يكسبها الطفل معنى؛ وهذا التخطيط السريع يصبح (ماما) أو صورة (علم) أو (رجل) ومع عدم محاولة المحاكاة والتقليد فإنه يبقى على نوع الخطوط العفوية السابقة نفسه. وهذه هى نقطة التحول.

ويرسم الطفل أشكالا بسيطة فى شكل دوائر أو مربعات وهكذا، ثم يحاول أن يرسم منها وجهًا آدميًا، فيرسم خطًا مستديرًا يتدلى منه خطان مختلفا الطول تمثل الأرجل وتكبر الذراعان وتظهر الأصابع فى نهايتها عبارة عن ثلاثة خطوط غير متساوية ويظهر الفم فى الرأس وأحيانًا الأذنان.

ماذا يرسم الطفل؟ ولأى هدف؟ خاصة إذا لم يقلد العالم الذى حوله؟

يرسم الطفل كل ما يفكر فيه، وكل ما يؤثر فى شعوره، ولاسيما ما توعز إليه به مخيلته. ولتصوير الأطفال تاريخ خاص وإن لم يكن فى الغالب صعبًا على الكبار أن يعرفوا ماهيته. وموضوع الرسم غالبا ما يكون واحدًا فى السنين الأولى، وإن تكن تأثيرات البيئة تزداد أهمية كلما كبر الطفل: فأبناء الريف يرسمون حيوانات أكثر، أما أبناء المدن فيرسمون الأشخاص. وإلى سن العاشرة يفضل الأطفال رسم وجه آدمى وعادة (صورة ماما وبابا وغيرها من صور الأقرباء). إنهم يفضلون هذه الصور على غيرها من الموضوعات. ويبدو أن الصبية عموما يرغبون فى رسم البواخر والسيارات والطائرات ورجال مخيفين يطلقون المدافع والبنادق، أما البنات فيفضلن رسم الأزهار والبيوت ونحو ذلك؛ وعموما فإن البيوت والأعلام مشاعة عند الأطفال، كما أن لهم شغفا خاصًا برسم السيارات.

وفى سن التوجه إلى المدرسة يطيب لكثير من الأطفال تقليد الكتاب المدرسى أو حروف الهجاء فيظهرونها أحيانًا بدقة، وغالبًا مقلوبة دون معرفة لمنطوق الحرف.

ومن السادسة إلى العاشرة إذا شجع الطفل ولم يتدخل فى شأنه شخص كبير محاولا تعليمه طريقة الرسم، فإن قدراته على الرسم ستنمو وتزيد بسرعة وبصورة طبيعية. ويستمر هذا التقدم متزامنا مع المخيلة وليس تقليدًا، وهو يصدر عن الذاكرة والعلم بدلا من الملاحظة المباشرة، على أن يعقب ذلك تحسنا. وإذا استمر الطفل فى الرسم أثناء سنوات الدراسة ولم تعترضه عقبات من مؤثرات خارجية، فإنه لا يحسّن رسومه فقط، بل إن شعوره الطبيعى بالنسبة للألوان والرسم يزداد وضوحًا وتعبيرًا مما يمكنه من إنتاج رسوم أكمل تركيبًا، ولن يجد صعوبة فى معالجة رسم ما يريده بالرغم مما يشغله من العوامل المحيطة به. ويستطيع رسم أى شىء لأنه لم يزل يرسم ما يعلمه. ومثل هذا الطفل (١٢ ـ ١٤ سنة) يمضى فى طريقه ليكون فنانًا؛ فهو يعلم نفسه بالتدرج كيف يرتب تصوير الأشياء: الواحد خلف الآخر، وكيف يعطى أشخاصه حياة.

وأخيرا من سن الرابعة عشرة إلى الثامنة عشرة تتسع مداركه للأشكال، وإذا استمر مالكًا لحريته الصبيانية وقوة مخيلته وشخصيته العملية فإنه لا يستغنى فقط عن الضروريات من توجيه البالغين بل يسير إلى أن تتهيأ له قدرة خاصة على الإبداع، وإذا ما احتفظ البالغ بنظر الطفل وعفويته ودهشته فإنه يسلك الطريق التى تؤدى به إلى الشهرة فى الفن فيتقدم بقدر ما تسمح به مواهبه وقدر ما يجده من تشجيع. أما إذا صادف الطفل بعضا من الموانع الطارئة خاصة فيما بين السادسة وسن البلوغ فإن هذا مما يحول دون إهداء العالم فنانا جديدًا.

الإشارات والتنبيهات

وبالفعل فإن القليل فقط من الأطفال هم الذين يستمرون فى تنمية ميولهم الفنية الطبيعية.

إن أهم العوامل الهدامة للميول الفنية الطبيعية للطفل وهو فى طريق التقدم هو إلحاح الكبار سواء أكانوا من الأهل أو الأساتذة أو الأشخاص الآخرين، ومحاولتهم تلقين الطفل؛ أى يجعلونه يقلد الطبيعة. إن مفعول هذا الإلحاح يعنى كارثة، فالطفل - كما سبق القول - لا يهدف لتقليد الطبيعة بل هو يعبر عن ذاته هو، فإذا ما اضطر إلى ذلك فإنه يرتبك وتتضارب أوجه الإلحاح مع الرغبة فى التعبير مما قد يؤدى به فى النهاية إلى التوقف تمامًا عن الرسم.

والطفل لا يرضى بالنقد. ولماذا يجب أن يعنى به؟ إنه لا يرى خطأً فى رسمه لأنه - من وجهة نظره - يعبر أرق التعبير عما يفكر فيه ويشعر به، وربما أفضل من تعبيره بالكلام، ولهذا فهو لا يفهم انتقاد الكبير الذى لا يفكر إلا فى كمال الرسم وهو ما لايفكر فيه الطفل، ولذا فإنه يعتبر النقد نوعًا من التهجم الشخصى عليه، وقد ييأس من هذا الانتقاد فيهجر الرسم، وإذا لم تضعف انتقادات الكبير من القوى المبدعة عند الطفل فإنها تحد منها وتصل بها إلى مستوى ردىء.

ويقال إن عددًا كبيرًا من تلاميذ المدارس ممن هم فى سن العاشرة أصبحوا لا يستطيعون رسم ما كانوا يرسمونه بسهولة فى سن السادسة، ولحسن الحظ فقد أصبحت بعض المدارس اليوم تشجع الطفل على رسم الطبيعة بخصوصية الطفل، غير أن عدد هذه المدارس ما زال قليلا، والنتيجة ظاهرة فى تضاؤل الشعور بالفن وأهميته خلال سنوات الدراسة.

وهناك مانع آخر لتنمية الميول الفنية للطفل، وهو الضرورات الأخرى للحياة فقد



رأينا أن الطفل المتزن بين ثلاثة أطفال يشعر بما حوله فى العالم عند إقباله على الدراسة، ويستمر على هذه الحال بل ويزداد شعورا بذلك فيما بين السادسة والثانية عشرة حيث يأخذ فى التحول من مرحلة التفكير الشخصى إلى الرغبة فى أن ينال استحسان الغير، وقد لا تزيد أهمية صور الآدميين فحسب بل أيضًا الأشياء المثيرة للانتباه من حوله. ومن الغريب أن يكون مظهر صور الآدميين فى تلك السن أصغر بالقياس إلى ما عداها من مناظر. على أن الموانع الاجتماعية ونحوها تثبط همة كثير من الأطفال إذ تحول بينهم وبين التعبير عن أنفسهم وفى اعتقاد كاتب هذه السطور أن سن العاشرة إلى الثانية عشرة هى أشد السنوات خطرًا، إذ يسودها الشعور بأدنى خطر فى الميل الفنى. أما إذا شجع الطفل على تنمية ميوله فى هذه السن الحرجة فقد تزداد قدراته بسرعة فى السنين التالية حتى يصل إلى سن المراهقة وهى السن التى تتبلور فيها شخصية.

هل يعتبر فن الطفل فنًا تشكيليًا؟ وما مدى جودة رسوم الأطفال كعمل فنى؟

لا يعتبر البالغون العاديون الخطوط العفوية للطفل فنًا مطلقًا نظرًا لما فيها من أخطاء فى تخطيطها وعدم اتزانها وخلوها من التفاصيل، غير أنه فى نظر عدد كبير من الفنانين فإن فن الطفل يعتبر فنًا جميلا سواء فى رسومهم أو تصويرهم، لأن الطفل يضع ما فى فكره مباشرة بجرأة شديدة مما يبعث على دهشة الفنانين أنفسهم. إن عمل الطفل لذو شكل غريب وخيالى. كما أن الطفل لا يحاول فى رسمه تقليد الطبيعة، ولايرسم من أجل الجمال ولا بسبب الإحساس بأى نوع من هذا الجمال، ورغم ذلك فوراء عدم شعور الطفل بالجمال يكمن شىء من الجمال فيما ينتجه من فن، فقد تتكون نماذج مدهشة فى رسم الطفل ناتجة من شعورهم الطبيعى ومن حريته فى التعبير عن نفسه. ويضاف إلى ذلك عدم معرفته باستخدام الألوان، فحتى سن معينة نرى الطفل لا يزال يضع الألوان بشكل غير طبيعى، فبدلا من تلوين البحر مثلا بلونه الطبيعى «وهو اللون الأزرق» يقوم الطفل بتلوينه «باللون الأحمر» كما يلون الأشجار باللون البنى بدلا من اللون الأخضر وقد لا يلتفت إلى المظاهر الطبيعية فيلونها بغير ألوانها المعهودة وبأى لون يلائم مزاجه، ولذلك نجد فى فن الطفل قيما عدة من الجمال.

وعلى هذا يعتبر عمل الطفل الحساس فنًا دون شك، وربما يكون أفضل من صور كئيبة صورها فنان بالغ بالرغم من أنها تعتمد على القواعد الأساسية للفن التشكيلى مثل الظلال والمنظور. ولذلك فإن فن الأطفال له من قيمة الجمال ما يفوق إنتاج بعض البالغين. وعمل الطفل المحدد التعبير يفوق فى قيمته الجمالية عمل فنان بالغ. وقد يكون الفارق فى المقدار وليس فى الصفة. والواقع أن أعمال الفنان الكبير الخلاق تتضمن قدراً كبيراً من أصالة الطفل ونضارة محاولاته.

ولقد كانت هناك محاولات عدة لاعتبار فن الطفل مماثلا للفن ما قبل

التاريخ أو من قبيل فن الشعوب البدائية غير أن هذه المحاولات فشلت جميعها، لأن فن الطفل ببساطته وشخصيته ومظهره شيء آخر يختلف كل الاختلاف عن فنون العقائد الغريبة لزنوج أفريقيا مثلا أو فنون العصر الحجرى، ذلك لأن هذه الفنون بدائية فعلا أما فن الطفل فيوصف بأنه أولى.

وفى بداية القرن العشرين لم يميز أى شخص بين ما هو بدائى وما هو أولى، فكان الفنانون المحافظون يعتبرون الفن الأفريقى وفن الكهوف وفن الطفل متساوية فى الجمود والخشونة وعدم الجمال والفن، وعند الفنانين المحدثين المجددين للفن فقد ظهرت الفنون البدائية وفن الطفل بمظهر واحد خالٍ من صفات الحضارة التى كانوا يبحثون عنها. ولكن سرعان ما قدّر هؤلاء الفنانون المحدثون ما تتضمنه رسوم الأطفال من نضارة وصدق وغرابة وطهارة منظر، فحاول بعضهم إدخال هذا الفن فى عملهم الخاص الذى اقترب أكثر من الفن البدائى، وقد حوّل تأثير فن الطفل مضافا إليه تأثير فن ما قبل التاريخ وفن المتوحشين مجرى الفن الحديث، وتأثير هذه الفنون البدائية ظاهر فى أعمال جماعة (الحوشيين) كما يظهر بوضوح فى الصور التعبيرية الألمانية، وصور التجريد فى فن (التكعيبيين) وهناك حتى اليوم بالفعل إعجاب شديد بفن الطفل ولم يزل الفكرة الهادية للفن الحديث.

محمد قطب

فلسفة بلا مؤتمر أفضل من مؤتمر بلا فلسفة !!

فقد صنع الله البلاد، وصنع الإنسان المدينة، المدينة هى المكان الأمثل لعناق الحضارة والإنسان فهى صاحبة الاكتشافات العلمية والتكنولوجية والفكرية والفنية، فالمدينة تتجاوز الوعى التقليدى إلى الوعى الحديث، وهى محط الدساتير والقوانين وحركة الاقتصاد والاتفاقيات الخارجية.. هكذا كانت الإسكندرية المدينة/ الدولة، تجسيدًا للدور الحضارى/ الثقافى طوال تاريخها وعصورها المختلفة من الهلينيستية والمسيحية والإسلامية والحديثة، وماتمتعت به من أوزان نسبية فى أداء دورها الحضارى فى كل عصر من العصور.. ولعل هذا يجيب عن سؤال صاحب التقديرية «يوسف شاهين» إسكندرية ليه؟؟

إسكندرية ليه؟؟

وحول «مدرسة الإسكندرية عبر العصور» عُقد فى الإسكندرية مؤخرا المؤتمر السادس للجمعية الفلسفية المصرية وهى جمعية أهلية غير حكومية - بالتعاون مع قسم الفلسفه بكلية الآداب جامعة الإسكندرية الذى قام باستضافة المؤتمر ويدور السكرتارية، وكان من المقرر اشتراك الجمعية الفلسفية العربية بالأردن فى أعمال هذا المؤتمر بعشرين باحثا إلا أن الجمعية اعتذرت عن المشاركة والحضور فى اللحظات الأخيرة؟!.

ومن خلال المحاور الخمسة للمؤتمر:

الإسكندرية فى العصر الهللنيستى.

الإسكندرية فى العصر المسيحى.

الإسكندرية فى العصر الإسلامى.

الإسكندرية فى العصر الحديث.

والمحور الخامس خاص برواد الفكر الفلسفى فى الإسكندرية المعاصرة.

.. ولكن هل حقق الفلاسفة والمتفلسفون والمشتغلون بالفلسفة هدف المؤتمر؟؟ وهل هناك بالفعل مدرسة فلسفية سكندرية متمايزة ذات سمات وملامح محددة؟ وبمعنى آخر هل هناك مشروع ثقافى خاص للإسكندرية طوال عصورها المتعددة، ولون ثقافى خاص ومتميز داخل الثقافة المصرية، سواء فى فلسفتهاالعلمية أو الصوفية أو اللغوية أو نظامها المعرفى أو الرياضيات أو الفن أو الأدب أو السياسة؟؟

وإن كان هذا التمايز صحيحا فما هى طبيعة شبكة العلاقات التى صنعها مع المشروعات الثقافية الأخرى وباختصار إسكندرية ليه؟؟

(قدم المشاركون فى المؤتمر عددا من أوراق البحث المتخصصة فى الفلسفة حاولت الإجابة عن هذه الأسئلة، والتى لا يمكن عرضها بتفاصيلها العلمية الدقيقة وإنما يمكن التقاط أكثرها جدة وعلمية وإيجابية، وأكثرها ابتكارًا، وأكثرها إثارة للنقاش والجدل والحق يقال فهى نادرة!!

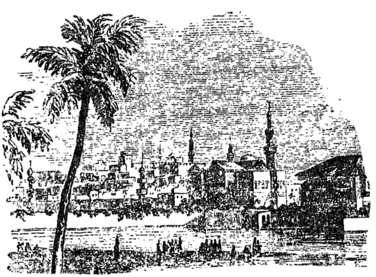
فى رأس ماقُدم من أبحاث فى الجلسة الأولى من المؤتمر بحث لطفى عبد الوهاب «الملامح الحضارية لمدرسة الإسكندرية» مؤكدًا أن مدرسة الإسكندرية هى تتابع مباشر للعصر المتأغرق الذى تفاعلت فيه الحضارة اليونانية الصاعدة مع التراث الحضارى الشرقى فى عمومه، والتراث الحضارى المصرى على وجه

الخصوص، ويُحدد الملامح الثلاثة لمدرسة الإسكندرية بأنها مدرسة تبنتها الدولة فى مقابل الاتجاه الفردى الذى كان سائدًا فى اليونان، فهى مدرسة لها مراكز علمية وبحثية تحت رعاية الدولة، كما أنها مدرسة متخصصة تبدأ من حيث انتهى الاتجاه اليونانى الموسوعى فى محاورات أفلاطون، وهى مدرسة تم المزج فيها بين أسلوب الفكر الدينى والشرقى والمصرى وبين أسلوب الفكر الفلسفى اليونانى المبنى على الأساس العقلانى.

وهذه الخصائص من وجهة نظر الباحث تأتى من الظروف التاريخية التى مرت بها مدرسة الإسكندرية من منافسة شرسة بين دول العالم المتأغرق وسقوط حضارة دول المدنية، ومن ثم البحث عن بدائل تملأ فراغ هذه الحضارة.

تصورات ضبابية

ويقودنا حسن حنفى إلى أهم الثوابت والمتغيرات فى مدرسة الإسكندرية .وذلك حسب رؤيته الخاصة جدًا، والتى تتماس مع الموضوعية والعلمية ولا تطابقهما خالقًا لمفاهيم مطلقة وباحثًا عن وقائع فكرية وتاريخية تؤكدها.. بقوله: «إن أهم المتغيرات والثوابت فى مدرسة الإسكندرية عبر العصور هى التفكير فى الواحد منذ إخناتون وحتى أفلوطين، ويتجلى الواحد فى الأمه والجماعة فى التشريع والقانون، ومن ثم ظهرت الموسوعات والمدونات الكبرى منذ البرمينية، ومن ترجمة التوراة إلى اليونانية حتى سراج الملوك للطرطوشى، وفى الجماعة تنشأ أفكار العدالة والمساواة، ويضيف الباحث: «المعرفة تجمع بين العقل والقلب بين النظر والذوق، الحقيقة مزدوجة لها ظاهر وباطن، والكتابة لها معنيان حروف وروح، والثقافة لها مستويان الخاصة والعامة، ومن ثم تنشأ ضرورة التأويل منذ فيلون وحتى أبى العلا عفيفى».



أبحاث الحلول الوسط

.. ويأتى بعد ذلك بحث أميرة مطر التى حددت على وجه الدقة أن ليس هناك مدرسة باسم مدرسة الإسكندرية بل هناك مدارس عديدة، واختارت الباحثة ثلاثة من نماذج أعلام مدرسة الإسكندرية وهم (بليناس، جالينوس، النحوى) وتوقفت الباحثة عند «جالينوس» الذى سيطر على الطب فى مشارق الأرض ومغاربها حتى عصر النهضة الأوروبية، وكان تراثه دائرة معارف فى كل فروع الطب والجراحة والصيدلة.. وقد عاش تراث جالينوس فى اللاتينية واليونانية والعربية، ونقل العرب مؤلفاته وكانت المرجع الرئيس المعصوم من الخطأ وقتئذ، وكان بهذا أرسطو الطب فى العصور الوسطى.. بل لايزال المعاصرون من الأطباء يستخدمون التعبيرات اليونانية

.. ومن ناحية أخرى كشفت الباحثة عن تأثر جابر بن حيان «مؤلف كتاب «البحث» والباب الصوفى الكبير بأستاذه بليناس (أبولونيوس عند اليونان) وتتلمذه على يديه عندما انتقلت مدرسة الإسكندرية إلى بغداد.

نقطة التقاطع

.. بحماس الشباب يلقى الباحث حربى عباس عطيتو بحثه الذى يحمل ثلاثة عناوين مختلفة!! الأول جاء بجدول أعمال المؤتمر (اتجاهات الفلسفه والعلم فى مدرسة الإسكندرية) والثانى جاء بورقة ملخص البحث (اتجاهات التفكير الفلسفى فى مدرسة الإسكندرية القديمة) والعنوان الثالث قراءة الباحث عند إلقائه!! وأعتقد أن هناك فرقًا ولكل عنوان دلالة ولو تقاربت الصيغ.

.. وفى البداية يستأنس الباحث بقول إنج Inge عن الإسكندرية (تقابل الشرق والغرب فى شوارعها، وفى قاعات الدرس بها وفى معابدها وفيها اصطبغت اليهودية أولا ثم المسيحية ثانيًا بالصبغة اليونانية) وبعدها يقول الباحث (ظهر مذهبان فى الإسكندرية هما الفيثاغورية المحدثة التى تحاول التوفيق بين الأديان، وهذه الفيثاغورية هى الأصل الذى نبعت منه جماعة إخوان الصفا وخلان الوفا فى القرن الرابع الهجرى عند المسلمين والاتجاه الثانى هو الأفلاطونية المحدثة

الإشــارات والتنبـيهــات

Neo - platonism التى تحـاول التـوفـيق بين أفــــلاطـون وأرسطـو مـع مــــيل للأفلاطونية، وهى محاولة لوضع فلسفة دينيـــة أو دين مـــفلسف يمكن أن يلبى مطامع الإنسان الروحيه جميعًا؛ عقلية ودينية وأخلاقية)

التأويل

.. وفى نهـاية الجلسـه الثـانيـة فى اليوم الأول للمؤتمر، قدمت الباحثة إكرام فهمى بحثـا بعنوان «المدرسة اللاهوتيـة السكندرية والمنهج التأويلى الرمزى نظرة فى فكر كل من فيلون وأوريجان»،وهو أحد الأبحـاث العـميـقـة، التى تخضع للبـحث العلمى - وحـتى لايصبـح مـؤتمر فلسـفـة للرجـــال وإن كنا نطمح أن يجـيب عن أسـبـاب نشـوء التـأويل، هل هو تلبـيـة لضرورة سياسيـة، أم إعجـاب بالثـقافـة والفلسفـة اليونانية، أم أن التأويل إجابة لسؤال الأزمـة الفكرية اللاهوتيـة وتكوص النصوص فى مواجهـة الموقف الراهن؟؟ خاصة وأن الباحثة تقول فى بداية بحثها (قـد سـاد هذا التـأويل فى اليـهـودية والمسيحية والإسلام، حيث ساد الاعتقاد بأن الكتب السمـاوية إنما تخـاطب الناس جميعًا؛ العامة منهم والخاصة، ولهذا فهى تلجأ إلى الرموز التى تشير إلى الحقائق فـيـقنع العـامـة بظاهر النصـوص، أمـا الخاصة فيأخذون بتأويل النص) ويحسب للباحـثـه فـتح باب البـحث حـول التـأويل للنصوص السمـاوية، مما يُعد شـجـاعـة علمـيـة، تشد الانتـبـاه ويتـوقف عندها النظر، حـيث البـحث فى أى تأويل هو كشف عن عـلاقات خفية بين الموروثات (بكل أبعـادها التكوينيـة) والنصــوص، فالتأويل ليس إبداعا حرًا.

فلسفه الجمال.

.. فى الجلسه الثالثة المسائية، والتى خصصت - بالمصادفـة البحتـة - لدراسة فلسفة «أفلوطين»، فلم يكن ضمن المحاور الرئيسـيـة فى المؤتمر حتى يشغل وحده أكـثـر من أربعـة أبحـاث، أفـادت التكرار. التكرار فـقـر والتـعـدد ثراء. وبدا وكـأن أفلوطين اخـتـصـار لمدرسـة الإسكندرية. فهل كانت مـدرسة الإسكندرية الفلسفـيـة مدرسة صوفية؟؟

.. ومما يستـحق الوقـوف عنده، بحث مقدم من رمضان الصباغ بعنوان «التغير الأخـلاقى للفن عند أفلوطين»، قـال فـيـه (إن أفلوطين استـبـعد الرأى القـائل بأن الجـمـال يقـوم على التناسق.. فـالموقف الجـمــــالى عند أفلوطين وثيق الصلة بالموقف الميتـافيزيقى، وأجزم أن طبيعة الخيـر تشع الجمـال.. فـقد اتحـدت عنده القيم الجمالية بالقيم الأخلاقية والدينية فالارتباط بين الخير والجمال عنده ارتباط دينى) . وقـد قـدم البـاحث هذا الاجـتـهـاد العلمى مـعـتـقـدًا أن «الجـمـال» مـفـهـوم وبديهـيـة متفق عليهـا، ولكن الأمـر غـيـر ذلك ويسـتـحق وقـفــة خـاصــة. هل فى مدرسة الإسكندرية مفهوم واحد للجمال؟؟

الصعيدى والألمانى.

.. تكـاد تكـون «التــــقـليــــدية» و«النيـوكـلاسيك» هى المدارس المسيطرة على أوراق البحـوث والدراسات المقدمة للمـؤتمر السـادس للجـمـعـيـة الفلسـفـيـة المصرية حتى اللحظات الأخيرة من اليوم الأول للمـؤتمر، ولكن هذه التـقـليـديـة - كـادت - تقـدم بعض التنازلات للاتجـاه الآخـر غـيـر التـقليـدى وللمنهج المقـارن خـاصـة، حيث قدمت البـاحـثـة صـفـاء عبدالسلام بحثا تحت عنوان «الأليثيا بين أفلوطين وهايدجر» وفـيه تحـاول الباحـثة تحليل تجـربة كل من أفلوطين فـيلسـوف مـدرسة الإسكندرية «الصعيدى» وهايدجر فـيلسـوف الوجـود «الألمانى» فى مـعـانـاة السـؤال عن «الأصل» أو عن «الأليـثـيـا» حيث يقول هايدجر: (إن تكن قادرًا على طرح السؤال فـمعناه أن تكون قـادرًا على الانتظار ولو طال العـمـــر كله!) وتصل البـاحـثـة إلى كـشف أدق التـفـاصـيل عن طبـيـعـة التـجـربة عند هايدجر وأفلوطين خـاصـة فى اسـتـخدام كل منهـما لمصطلح EK - Staris أو «الوجد» بتعبير أفلوطين أو «الوجود الماهوى» بتعبير هايدجر، وكشفت الباحثة عن الديالكتيك الكامن فى تجربة كل منهما.

.. وهو بحث طازج فى جوهره، ولكن يكتنفـه الغمـوض الأكـاديمى رغم وضـوح المنهج المقارن، فـقد استجابت البـاحـثـة لتـأثيـر المصطلحـات العلمـيـة، والتى بدت فى بعض المقـاطع من البحث كـزخـرفـة فنيـة، ولايبدو تناقـضـا بين «الصـعـيـدى» و«الألمانى»، فـالمعروف أن هايدجر شرقى هو الآخـر.. حـتى لا يكون هناك التـبـاس فى المعنى.

رياضيو الإسكندرية

.. نصل للجلسـة الرابعـة، وفـيـهـا استيقظ الباحثون - على مدرسة إسكندرية الرياضية، وقدم الباحث محمد قاسم بحثًا بعنوان «رياضـيـو مـدرسـة الإسكندرية إقليدس وأرشميدس وأبولونيوس وطبيعة البـرهان الرياضى»، ويعـاود يوسف زيدان فى بحثه تكرار ما سبق ويقدم بحثًا عن الأثر السكندرى فى الحـضـارة العـربيـة الإسـلامـيـــة، فى كل من الطب والفلك والرياضـيـات.. وبهـذا البحث اتضـحت المسألة واكـتـمل العـمـود الفـقـارى للمؤتمر. فقد تمت أسلمة المؤتمر وكذلك الفلسفة!! وهذا إنصاف لا محاكمة، وأنا أحاول التخفيف على قُراء «القاهرة» ... ولعل السؤال بعد هذا، يجب أن يكون فى أى الفضاءات السياسية والاجتماعية والاقتصادية أثرت الفلسفة اليونانية فى الحضارة الإسلامية؟؟ فقد قام الباحثون

الإشارات والتنبيهات

بعزل المنتج الفكرى وفصله عن سياقه التاريخى، واكتفوا بأن يكونوا شراحًا وقراءً، ففى ظل غياب العقل النقدى نصبح أمام تاريخ فلسفة لا أمام قضايا فلسفية، مما يعكس غياب الروح الإبداعية الفلسفية. لاهوت جديد. مطاحن هواء فلسفية. استحضار للتاريخ الفلسفى.

مثل:-

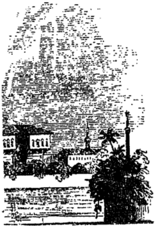
ففى السياق نفسه والخاص بالرياضيات فى مدرسة الإسكندرية، قدمت الباحثة يمنى طريف الخولى بحثًا حول تاريخ العلم الرياضى، وهل بدأ فى أوروبا فى القرن السادس عشر أم بدأ فى الإسكندرية فى القرن ٣ ق. م. والباحثة ترجح البديل الثانى. وتتساءل هل كان جاليليو ترديدًا لدرس أرشميدس السكندرى فى القرن الثالث قبل الميلاد.. فالعلم والعقلانية ليسا ظاهرة غربية فقط.

.. لا أعرف مَن مِن مشاهير الأدباء قال: «حضرت كثيرًا من المؤتمرات الدولية الأدبية، هل سيكون هذا المؤتمر مملا مثل المؤتمرات الأخرى؟؟ فالقاعدة الأساسية التى يشتق منها سائر القواعد هى أن الوقت من ذهب .. ولكن لننتظر.

قلب يونانى وعقل صوفى

.. نأمل أن يجىء اليوم الذى يمكننا فيه تقدير مفكرينا وفلاسفتنا الكبار، فلم يُعد مناسبًا إلقاء الكلمات وإعداد البحوث المتعجلة، فالذاكرة الوطنية مُهددة بالنسيان، وحسنًا فعل المؤتمر السادس للفلسفة بالإسكندرية بعقد مصالحة مع الذاكرة الفلسفية الوطنية.

.. جاء مراد وهبه - جامعة عين شمس - ليذكر الجميع «يوسف كرم» صاحب تاريخ الفلسفة اليونانية، والذى هُدم منزله على آخر إنتاجه وهو مخطوط عن الأخلاق لم ينشر وضاع تحت



الأنقاض. وكان يجب طبع ببليوجرافيا بإنتاج الرجل وإسهاماته التى يجب التعريف بها للأجيال الجديدة من الدارسين والقراء المصريين والعرب.

..وتطرق مراد وهبه للحديث عن تجربة إخوان الصفا ١٩٣٧، واختتم حديثه عن الحوار المسيحى الإسلامى الذى يراه ضد التنوير، لأن الحوار معناه تنازل أحد الأطراف للآخر، فكيف يتم التنازل عن أجزاء من المطلق؟! ولذا فالحوار الإسلامى المسيحى انتهى. وتساءل مراد وهبه هل الأخلاق أساس الدين أم الدين أساس الأخلاق؟؟ وبذلك أعاد «مراد وهبه» المفكر والفيلسوف العقلانى المعروف الاحترام للعقل الناقد أمام العقل الناقل.

...الحق أقول لكم لم أسمع فى جامعة كمبردج كلمة واحدة لم أكن سمعتها من قبل فى الإسكندرية من أستاذى نجيب بلدى، هكذا قدم فتح الله خليف أستاذه وأستاذ أجيال كثيرة تلته، «نجيب بلدى» بأن الحقيقة لا تُعلَّم ولكن تكتسب عن طريق الحياة: حياة التلميذ مع أستاذه.

.. ويمتد حبل التكريم ويقدم محمد عبد القادر دراسة عن على سامى النشار (١٩١٧ - ١٩٨٠) الأشعرى صاحب موقف الأصالة الإسلامية فى مواجهة الاستشراق، وذكر محمد على أبو ريان - شيخ فلسفة الإسكندرية - أستاذه «أبو العلا عفيفى» ودراسته المبكرة لابن عربى، كما عقد المؤتمر جلسة خاصة عن «ثابت الفندى» تحدث فيها على عبد المعطى وأحمد عبد الحليم، وقدم عاطف العراقى دراسة عن الأب جورج قنواتى كانت مجلة القاهرة قد حققت ملفًا عن هذا المفكر الكبير فى العدد (١٣٩) يونيو ٩٤ .. وكعادتنا فى التكريم نحول مفكرينا إلى أساطير، فهناك جاذبية خاصة تحكم علاقات التلاميذ بأساتذتهم العباقرة الأفذاذ.. رغم أوزانهم النسبية فنقد مفكرينا احترام وتكريم أيضا، وقد أثبتت قائمة المكرمين والأبحاث أن لجامعة الإسكندرية قلبا يونانيا وعقلا صوفيا!! وأحلم مع الفيلسوف الفرنسى الأشهر «ميشيل فوكو» بمثقف هدام القناعات والبديهيات العمومية ..

جلسة استثنائية:-

حالفنا الحظ - أخيرًا - وخرجنا من الأشكال الجاهزة للبحوث التقريرية. فقد كانت جلسة استثنائية بحق فجر فيها الأعضاء المشاركون القضايا الفلسفية الحية، وكان لمداخلة المبدع الحاذق الأستاذ محمود أمين العالم الفضل فى إثارة مناخ ديناميكى خاص جدًا، رفع درجة حرارة المؤتمر العلمية وهزم حرارة الجو، فقد أعلن موقفه ورؤيته مجددًا من فكر الراحل زكى نجيب محمود ووضعيته المنطقية، التى خصص المؤتمر جلسة كاملة لمناقشة فلسفته ومنهجه التحليلى ومواقفه الفكرية الفلسفية وقضية الأجيال والمعاصرة التى شغلت الواقع الثقافى المصرى فترة ليست بالقصيرة:

* .. فى بداية الجلسه قدم محمد مهران تصنيفا دقيقا للانتقادات الثلاثة التى

وجهت لفكر وفلسفة زكى نجيب محمود وهى النقد الأيديولوچى، و النقد الأصولى (خاصة مبدأ التحقق وإنكار التحقق) ثالثا النقد الفلسفى،وهذه الانتقادات ليست منفصلة بل بينها تداخل. كما تناول حامد طاهر بحثه المعنون «الأصالة والمعاصرة عند زكى نجيب محمود» لحظة التحول لدى زكى نجيب محمود، وهى الاهتمام بالواقع المصرى فى بداية الستينيات واهتم بالثقافة العربية والإسلامية، وتساؤله الدائم كيف نجمع بين الأصالة والمعاصرة بين الثقافة العربية والثقافة الغربية، ولكنه لم يصل إلى فرق عضوى بين الثقافتين (ساكن الغرفتين).. وعند الباحث أن زكى نجيب محمود أكثر عمقًا من طه حسين؟!!

.. وفرض الانفتاح الفكرى رؤية إنتاج الآخرين، فقدم الباحث الشاب أحمد أنور بحثًا جادًا وعميقًا «زكى نجيب محمود من المنطق الوضعى إلى المنطق الفلسفى» وأكد الباحث أن المنطقية الوضعية عاشت وماتت وبعثت أجزاء منها، وهى نتاج امتزاج بين التحليل ونظرية فى اللغة ونظرية المعنى والتحقق والمنطق، كما أن المنطق الوضعى غير المنطق الصورى وليس بديلا له.

.. وفى الحقيقه فإن توقفًا قصيرًا عند المداخلة القيمة للأستاذ محمود أمين العالم هو تأكيد على قبول المؤتمر للآخر الداخلى والحوار معه إغناء للفكر وللفلسفة، قال العالم «إن اللقاء الحميم رغم اختلافى الكبير معكم أحيانًا، واتفاقى معكم أحياناً أخرى، هو مايسعدنا جميعًا وإن عودة الروح إلى أروقه كلية الآداب جامعة الإسكندرية هو حدث رائع وعظيم، والقصة مع فكر زكى نجيب محمود بدأت فى عام ١٩٥١، فى دراسة بعنوان «ماوراء المدرك الحسى» ومقالات حول «العقلانية بين ابن رشد وزكى نجيب محمود» وكنت أفتقد فيها الوضعية المنطقية، ولكن حوارى معه حول رؤية العالم ومعرفة العالم، والحقيقة عندى هى العملية Process، فالرؤية تقلص العالم.. ووضعية زكى نجيب محمود ترفض المفاهيم الكلية والعامة لأن ليس لها دلالة إشارية مباشرة إلى مدرك حسى، والفكر الوضعى المنطقى فكر عقلانى، وهناك عقلانيات عديدة، والعقلية عند زكى نجيب هى عقلية إجرائية/ برجماتية نفعية فوق التاريخ وخارج السياق الاجتماعى، فالعقل عنده خالٍ من أى دلالة تاريخية أو اجتماعية، العقل هو معيار مجرد عام للحضارة، بينما العقل والعقلانية كلية تعبر عن حقيقة موضوعية.

.. وهو خلاف فكرى جاد يتجدد به فكرنا، وإن تشابك زكى نجيب مع الواقع فكراً لا فلسفة، وله مقالات مهمومة بالواقع الاقتصادى والاجتماعى، وكان ينزف حبا ومحبة للتغيير.. وإن تخلى عن الوضعية المنطقية فى آخر أيامه خاصة فى كتابه «حصاد السنين» فقد كان فكر زكى نجيب محمود جزءا من الوضعية المنطقية المبتذلة فى الثقافة العربية، فالمنطق لا يمكن أن يكون وضعيًا. وإن ذلك لا يقلل من تقديره العميق لهذا المفكر الكبير، إنه نموذج فريد فى تراثنا الفكرى المعاصر والحديث بل والقديم من الاتساق والتماسك فى منهجه الفكرى وفى المستوى الرفيع من دماثه الخلق وشرف التعبير.. والإحساس العميق بالمسئولية العامة. وطنية كانت أم اجتماعية أم إنسانية.. وكان فى جوهره دفاعًا عن العقل والعقلانية دون مساس بما يؤمن به من قيم ومبادئ دينية.. لقد كان د. زكى نجيب محمود ولا يزال بحق فارس العقل والعقلانية فى مواجهة الفكر السلفى اللاعقلانى المتزمت، وهو فى هذا ولهذا موضع تقدير وإكبار. ■

رفعت بهجت

شيخوخة الشعوب

فى مؤتمر الشعوب (الناس) والتنمية الذى شهدته القاهرة أخيرا يتعرض الفصل السادس من وثيقة القاهرة لسنة ١٩٩٤ لكبار السن ويقدر أننا دخلنا فيما يسمى عصر شيخوخة الشعوب، مما يستلزم تطوير إمكانية اعتماد كبار السن (المسنّين) على أنفسهم ومساهمتهم فى عمليات التنمية وإلغاء مفاهيم التقاعد (المعاش) النهائى إلا عند الضرورة.

التحول الديموجرافى:

لقد استقر هذا التحول فى الدول الصناعية منذ قرنين من الزمان وبدأ يرسم ملامحه الجديدة فى الدول النامية منذ ثلاثة عقود فتحولت الأسرة (العائلة) من شكلها الأفقى العشائرى إلى الشكل النووى العمودى حيث تتجاور عدة أجيال (جد أكبر + جد + أب +ابن) وبفضل التقدم العلمى والطبى أصبح الناس يعيشون حياة أطول وأصبحت الأجيال تتجاور وتتعايش معا كما بدأت معدلات الخصوبة فى الانخفاض وبدأت أعمار السكان فى الزيادة لذا فعالم السكان الفرنسى يقول (إن الشعوب ليس لديها خيار آخر فإما أن تزيد فى العدد أو تتقدم فى العمر).

إن تقدم السكان فى العمر والذى نعرفه بأنه زيادة عدد كبار السن بالنسبة لمجموع السكان (من ١١ ٪ إلى ١٧ ٪ سنة ٢٠٢٥ فى البلاد النامية) هو أحد مظاهر التكنولوچيا الحديثة فى الطب وفى الغذاء منعكسا على ما يسمى بالهرم العمرى وفى هذا الهرم تأتى معدلات

الإشارات والتنبيهات

الوفيات التى انخفضت ومعدلات المواليد التى انخفضت أيضا مما يؤثر بالإيجاب والزيادة على أعداد كبار السن وهكذا فقد أصبح الجميع يتقدمون فى العمر.

وإذا نظرنا إلى البلاد الصناعية فى المجموعة العمرية ٦٠ سنة فما فوق فسوف نجد زيادة فى الأعداد من ١١ ٪ إلى ١٧ ٪ فى الأربعين سنة الماضية ومن المتوقع زيادتها إلى ٢٥ ٪ فى الأربعين سنة القادمة.

أما فى البلاد النامية فقد كانت المجموعة العمرية ٦٠ سنة فما فوق ٥٠ سنة تمثل ٦ ٪ من تعداد السكان، وهذا يعادل النسبة التى كانت عليها فرنسا سنة ١٧٧٥ ويقدر الخبراء أنها ستصل إلى ١٧ ٪ سنة ٢٠٢٥ والمتوقع أن تكون زيادة أعداد المسنين فى البلاد النامية أسرع منها فى البلاد المتقدمة (مرحلة تحول ديموجرافى سريع) فهذه المرحلة فى أوروبا وأمريكا أخذت ١٥٠ عاما وأما لدينا فسوف تأخذ ٥٠ عاما فقط لأننا نستخدم منجزات التكنولوجيا مباشرة دون المرور بمشاق اكتشافها كما أننا نرفض الفكر الكامن وراء هذه التكنولوجيا فى أغلب الأحيان! دون مشقة الحوار معه!

ديناميكية السكان فى مصر

سنة ١٩٩٤ بلغ عدد سكان مصر ٦٠ر٤ مليون نسمة بما فى ذلك من هم فى خارجها بمعدل نمو سكانى ٢ر٢ ٪ سنويا. إن هذه الزيادة ترجع إلى تراجع بطىء فى معدل المواليد وتناقص سريع فى معدل الوفيات ويتسم التركيب العمرى لسكان مصر بارتفاع نسبة صغار السن حوالى ٤٠ ٪ فى سن أقل من ١٥ سنة، ٧ ٪ فى سن أكثر من ستين سنة، مما يجعل معدل الإعالة فى مصر (D.R) حوالى ٧٧ ٪ والذى يعتبر من أعلى المعدلات فى العالم عدا أفريقيا الذى يبلغ



٩٢ ٪ مع ملاحظة أن ٥٠ ٪ من سكان مصر يعيشون فى الحضر إذن ثمة خلل فى التوزيع السكانى الجغرافى، وإذا نظرنا إلى مجموعة من الأرقام المطلقة الأخرى حيث إن بعض الحكومات تهتم بالأرقام ولا تهتم بالنسبة ذات الدلالة فسوف نجد أنه سنة ١٩٥٠ كان عدد المسنين فى العالم كله ٤٣٠ مليون نسمة منهم ٢٥٠ مليون نسمة فى العالم الثالث وذلك مؤشر مهم لمشكلة المسنين اليوم باعتبارها مشكلة الدول الفقيرة وليست مشكلة الدول الغنية لعدم توافر الموارد اللازمة للاستفادة منهم أو لرعايتهم صحيا أو حتى بتدبير تمويل معاشاتهم الضرورية عن كبار السن جدا الذين تعدوا ٧٥ عاما فقد أصبحت فرص بقائهم فى الحياة أكبر بسبب تقدم العلوم الطبية وفى سنة ١٩٥٠ كان ٤٠ ٪ من مسنى العالم يزيدون عن ٧٠ عاما فى الغرب وفى سنة ١٩٩٠ وصلت أعدادهم إلى ٥٠ ٪، أما فى البلاد النامية ففى سنة ١٩٥٠ كانت أعدادهم ٣٠ ٪ فوق السبعين، وفى سنة ١٩٩٠ وصلت أعدادهم ٣٧ ٪ فوق السبعين، وفى سنة٢٠٢٥ سوف تصل إلى ٤٠ ٪ فوق السبعين.

إن أعداد المسنين فى الغرب فوق السبعين عاما سوف تصل إلى ١٦٠ مليون إنسان فى سنة ٢٠٢٥، ٣٣٨ مليون إنسان فى الجنوب فوق السبعين أى بزيادة تمثل ٢٠٠ ٪ عن الأعداد الحالية وهذا يعد انتحارا سكانيا وشيخوخة للبشرية.

فما الحل؟

ومع ملاحظة انعكاس ذلك كله على تركيب العائلة فقد كان نصف الأطفال الذين يولدون منذ مائة عام حتى فى البلاد الصناعية يعيشون فقط إلى سن العشرين أما اليوم فإن النصف تقريبا يحتفلون بعيد ميلادهم الخامس والسبعين

ذلك ما جعل الأسرة ذات الأجيال الأربعة والتى تشمل جيلين من المحالين إلى المعاش تحل محل الأسرة ذات الأجيال الثلاثة أى أن الأسرة سوف تكسب عموديا ما خسرته أفقيا.

نتائج اقتصادية واجتماعية:

إن التقدم فى العمر يعد مشكلة فى العالم المتقدم من حيث علاقته بالعمليةالإنتاجية وبسبب عدم انتظام انسياب الأجيال من الحرب العالمية الثانية وذلك ما أدى إلى انخفاض قوة العمل ولذا تطرح برامج التخطيط لاشتراك كبار السن فى قوة العمل لأن عبء الإحالة للمعاش أصبح كبيرا وأصبحت الحكومات حائرة بين رغبتها فى تقليل البطالة بالسماح بالخروج المبكر إل التقاعد وبين الحاجة لوجود قوة عمل كبيرة تكفى لتمويل نظم عمل التقاعد وتعد اليابان وألمانيا نموذجين رائدين لكيفية الاستفادة من كبار السن فى عملية الإنتاج ويردد المتشائمون فى الغرب برؤيتهم العملية سلبيات زيادة أعداد كبار السن فى المجتمعات بلاكلل مثل:

- صعوبة تمويل نظم المعاش.
- الاستهلاك الباهظ لرعايتهم طبيا واجتماعيا.

الإشـارات والتنبـيهـات

- زيادة التوتر الاجتماعى بسبب وجود علاقات صراعية بين الأجيال فمسألة أربعة أجيال لأسرة واحدة معناه علاقات بين أناس من عصور مختلفة.

التنمية والسكان:

كان **توماس مالتوس** أول من طرح مفهوم ندرة موارد الأرض فى نظريته التى روجها سنة ١٨٢٢ فحاول قياس قدرة كوكب الأرض على حمل البشر ولما كانت تجاربه قد فشلت وتلامذته قد عجزوا عن قياس ذلك بمصداقية علمية حقيقية فقد انهارت نظريته وتجمعت ضدها انتقادات جوهرية ضد (مستويات السكان الحرجة، ضغط السكان على الموارد)، وأثبتت هذه الانتقادات أن نظريته مجرد رؤى تجريبيه ثبت خطؤها والمفروض التخلى عنها كأداة للتخطيط فالضغط السكانى نتيجة بقدر ما هو سبب وعدد السكان رغم أهميته. إلا أنه جزء من كل و أصبح مفهوم التنمية العاجلة هو أفضل مفاهيم تنظيم الأسرة ورغم ذلك فقد ظهرت المالتوسية من جديد (المالتوسية الجديدة) وادعت أن تخفيض معدل النمو السكانى عن طريق انخفاض الخصوبة هو شرط ضرورى للتنمية وليس نتيجة لها وأن حملات تنظيم الأسرة ضرورية فى العالم الثالث.

خيارات العالم:

١ ـ فرض حد أقصى إلزامى فى عدد الأطفال فى كل أسرة (فقد سقط هذا الخيار لأنه يتناقض مع الشرائع السماوية ومع الفقرة ٢٩ من خطة العمل لسكان العالم التى توصى بأن للأوطان الحرية الكاملة فى سياستها السكانية بغض النظر عن الأهداف الديمقراطية الكلية.

٢ ـ إن الخيار الثانى يعتمد على سحر الانتقال إلى قانون السوق العالمية على أمل أنه سينقذ البلدان الفقيرة من هاوية التخلف وسيتغيّر موقف العائلة فيما يختص بعدد الأطفال ويشجع القطاع الخاص على قيادة المجتمعات المتخلفة.

ومن المشكوك فيه أن يكون هناك مبرر بهذه الثقة فى اقتصاد السوق فآليات السوق ضعيفة، وضعيفة فى البلاد الفقيرة كما أن الدول الصناعية تحمى أسواقها الداخلية بقوة وحزم وتضع حواجز تجارية لمنع الاستيراد ولا تقبل هذه الحواجز أمام صادراتها.

٣ ـ الخيار الثالث

إنه الخيار الجديد الذى يقدمه خبراء العلوم الاجتماعية فى البلدان النامية وتؤيده بعض مؤسسات الأمم المتحدة الإقليمية وهو يرجع علاقات دولية تجارية أكثر عدلا بين الدول المتقدمة والدول النامية ويعطى الأولوية فى القضاء على البيئة لذا يُطلق عليه مفهوم التنمية العادلة والمستديمة (Sustainabl development) ■

علاء غنام

السينما العربية

أخيرا، وبعد طول انتظار، ظهر أول كتاب يتناول موضوع السينما العربية ويحمل عنوانها؛ إنه كتاب «السينما العربية»، الذى أصدرته الهيئة المصرية العامة للكتاب فى فبراير من هذا العام فى سلسلة الألف كتاب الثانية، والكتاب يضم مجموعة دراسات عن السينما العربية بشكل عام أوعنها فى بلاد عربية بعينها، كتبت باللغة الفرنسية ونشرت بعنوان Les Cinema's Arabes فى إطار المجلة الفصلية سينماكسيون Cinemaction التى تصدر فى باريس والمتخصصة فى دراسة الموضوعات السينمائية والتلفزيونية فى أنحاء العالم كافة. وذلك قبل أن تقوم المترجمة والناقدة السينمائية مى التلمسانى بترجمتة إلى العربية مضيفة دراسة لإبراهيم العريس كتبت بالعربية ولم يكن قد قدر لها النشر فى العدد الفرنسى.

يضم الكتاب ثمانى عشرة دراسة تتناول السينما العربية من المحيط إلى الخليج، إلى جانب ملحق ـ قاموس المخرجين العرب وقائمة بأسماء أهم مخرجى السينما العربية. وللحق فإن تلك الدراسات تنتقل من التركيز على أفلام سينمائية بعينها بوصفها تجارب فريدة، إلى تحليل ونقد العلاقة بين السينما والأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية فى البلاد العربية. ففى دراسة «الفيلم السياسى فى السينما العربية»، بقلم/ جمال بوكلة، الناقد الجزائرى، يبدو الفيلم الروائى السياسى إما ترويجا «لسياسة الدولة وإما نقدا لها وطرحا

الإشارات والتنبيهات

لرؤية سياسية مغايرة، فى الحالة الأولى نجد أنه لا يمكن اعتبار هذا الفيلم سياسيا بالمعنى الذى يطرحه جمال بوكلة، فهو ينتهى إلى أن يصبح فيلما تجاريا، ربما أيضا يتخذ من هدف الترويج السياسى ذريعة لفيلم تسلية عادى ينزع إلى إضفاء بعض الهيبة على نفسه. وفى الحالة الثانية نجد الفيلم قد حقق غايته الأولية بخرق النسق السياسى المعترف به فى المجتمع وطمح نحو غاية أسمى فى طرح حلول أو رؤى سياسية بديلة. ويبدو أنه فى تلك الحالة تتراوح السياسة «تراوحا» يبدأ من الفيلم الموسيقى وصولا إلى الفيلم ذى المحور السياسى، أى من التلميح البسيط وإلى الهدف المعلن، كما تتراوح نسبة النجاح والفشل فى مزج السياسة بالرواية داخل نسق واحد. إلا أن هذا النوع من الأفلام السينمائية إذا كان بالجرأة المطلوبة عادة، ما يلاقى صراعا ما مع الرقابة على المصنفات الفنية تنتهى إما بالتنازل من قبل الرقابة أو من قبل صناع الفيلم، وإما بالوصول إلى منطقة وسط بالاكتفاء بحذف المشاهد أو اللقطات الحادة، وأحيانا ما يصل الأمر إلى منع عرض الفيلم كاملا إما منعا صريحا أو ضمنيا، مثلما يشير الناقد رفيق الصبان فى دراسة «التابو فى السينما المصرية» التى تتناول بالتحديد السينما المصرية (والتى كرس لها الكتاب حوالى خمس دراسات قائمة بذاتها بخلاف دراسات أخرى تتناولها جزئيا) وتطرقها إلى التابو السياسى، والدينى والجنسى، يشير إلى منع بعض الأفلام السياسية الجريئة من العرض التليفزيونى، بل السينمائى أيضا، خاصة فى ظل النظام العسكرى لما بعد الثورة مع الأخذ فى الاعتبار تغير جدول الممنوعات الرقابية بعد أن كان أكثر تعسفا فيما قبل، كما يشير إلى حظر الأفلام السياسية من



الوجود أصلا مثلما كان يحدث أيام الحكم الملكى باستثناء فيلم «لاشين» الذى منع من العرض بعد إنتاجه. ولعل رفيق الصبان يتجه أيضا إلى رصد النقد السينمائى لتابو الدين فى أفلام مثل «غرباء» إخراج سعد عرفه ومثل «للحب قصة أخيرة» إخراج رأفت الميهى الذى تعرض للموضوع نفسه بطريقة غير مباشرة من خلال عرض مزار دينى فارغ من الشيخ المفترض وجوده به والذى يتضح أنه ليس إلا وهما كبيرًا .. إلا أنه يركز بشدة على الأفلام التى تجرأت على تابو الجنس حيث يؤكد أن هذا التابو لا يحظر فحسب عرض مشاهد جنسية أو لقطات حتى إن كانت فى صميم نسيج العمل الفنى، بل يحظر أيضًا مجرد التطرق - دون التمحور - إلى موضوع العلاقات الجنسية مثل الذى عرض للمرة الأولى بوضوح فى «حمام الملاطيلى» إخراج صلاح أبو سيف قبل أن تحتل مساحة شفافة فى آخر أفلام يوسف شاهين.

وفى سياق الأفلام المنتشرة والتى لا تشكل «خطرا» على الجمهور يناقش عباس فاضل إبراهيم فى دراسته ميلودراما مصرية تحت المجهر وتناقش مولى براح فى «زينات وبهارات الميلودراما المصرية» طبيعة الميلودراما فى السينما، أشكالها فالأول يشير إلى أنها ذات طبيعة ماسوشية تميل إلى الشخصيات الضعيفة لذا تنزع إلى الاعتماد على المرأة بوصفها شخصية رئيسية فى الفيلم الذى غالبا ما يكون موضوعه الحب المستحيل (مثل «نهر الحب» وبين الأطلال) والذى غالبا أيضا ما يقوم على رواية أو قصة ناجحة من الأدب العربى أو العالمى، مثل أعمال يوسف السباعى أو تولستوى مركزا على المأساة أو الكارثة فيها. أما مولى براح فتؤكد فى دراستها أن الميلودراما تهزأ بالواقع حتى لو كانت ميلودراما اجتماعية، والواقع الو حيد الذى تعترف به هو الواقع النفسى.

أما إبراهيم العريس فيناقش أحدث ما وصلت إليه السينما المصرية حتى اكتمال هذا الكتاب فى دراسته «السينما المصرية الجديدة» : «أبناء صلاح أبو سيف والكوكاكولا» متناولا تطور تيار الواقعية فى السينما من رائدها إلى أفلام السبعينيات التى حاولت أن تخلق جيلا سينمائيا جديدا امتد إلى الثمانينيات، وذلك بنقد ورصد الواقع الاجتماعى الجديد وتأثير الانفتاح الاقتصادى على طبقات المجتمع المصرى. وتتخلى تلك الأفلام عن صورة البطل التقليدى وتنتقل إلى الشارع المصرى مباشرة مع التركيز على أهمية الصورة فى مواجهة الحوار إلى جانب المونتاج السريع واللغة السينمائية المتطورة فى مجملها.

هناك - إلى جانب ماسبق - دراسات أخرى عن السينما الجزائرية والمغربية واللبنانية والسورية، كما نجد دراسات تقوم بمسح تاريخى شامل للسينما فى البلاد العربية (مثل «السينما العربية، تاريخ واختلافات» بقلم «كلود ميشال كلونى») ودراسات أخرى تهتم برصد التوافق بين تطور الواقع السياسى

واختلاف الموضوعات السياسية فى السينما (مثل دراسة مونى براح «حريات السينما المصرية فى الميزان» التى تتناول وتلخص بعض الأفلام العربية الحديثة من أسر فكرة القومية العربية التى تحولت إلى مجرد شعار قبل أن تصبح مجرد فكرة قاصرة)

وتتمنى أن نجد فى الأسواق قريبا كتابا آخر عن السينما العربية، لكن هذه المرة بقلم عرب من النقاد والسينمائيين يناقشون ويحللون السينما التى ينتجونها، مما لا ينقص من قدر أهمية الكتب السينمائية المترجمة الجيدة حتى نلتقى برؤية الآخر عن فننا التى ربما تضىء لنا جوانب لا نلحظها إن لم تعكس لنا - أيضا - جانبا من فن الآخر يسقطه على فننا من خلال نقده أو يظهرمن خلال التباين فى الإنتاج السينمائى كإفراز اجتماعى وتاريخى متكامل «

نورا أمين

ماهية الحروب الصليبية

قد صدرت طبعة جديدة من هذا الكتاب؛ عن دار «عين» للدراسات والبحوث الإنسانية، والكتاب فى مجمله، يمثل نزهة المشتاق (المؤلف والقارئ) فى اختراق الآفاق. أو لنقل يمثل جدلَ «الحاضر» و«الماضى» فى محاولة لاستلهام التجربة التاريخية لما يطرحه الواقع من تحديات.

منظور تاريخى

يناقش المؤلف فكرة الحروب الصليبية، ويقف أمام المفارقة فى المصطلح. وقد كانت هذه الحركة الصليبية تحكم المشاعر والأفكار فى الغرب الأوروبى فيما بين (١٠٩٥ و١٤٠٠م) بصورة شاملة. كما ظلت للحروب الصليبية جاذبيتها فى أوروبا الغربية حتى القرن الثامن عشر.

لقد كانت الحروب الصليبية، سببًا رئيسيًا من أسباب تعطل قوى الإبداع والنمو فى الحضارة العربية الإسلامية. وبعد نهاية النضال ضد الصليبيين؛ دخلت المنطقة العربية فى منحنى التدهور والأفول العربى تحت السيادة العثمانية.

وإذا كان العثمانيون - فيما يرى المؤلف - قد حافظوا على العالم العربى من السيطرة الاستعمارية، على مدى ثلاثة قرون على الأقل، فإنهم لم يستطيعوا أن يفعلوا شيئا لبعث الروح فى جسد الحضارة العربية الإسلامية المسجى. ثم انتهى هذا التوقف الحضارى إلى نهايته المحتومة التى أدت إلى حال الاستعمار والتبعية التى لا نزال نعانى منها حتى اليوم. إذ إن أحدًا لا يمكن أن يتجاهل ما جرى منذ عدة قرون بما يحكم اليوم علاقتنا بالغرب الأوروبى والأمريكى، كما أن أحدا لا يستطيع أن يغض الطرف عن حقيقة أن «الحملات الصليبية» ضد الشرق العربى كانت أول المشروعات الاستعمارية الأوروبية من ناحية، والتى سبقت مرحلة الاستعمار الحديث، كما أنها كانت إلهاما للتجربة الصهيونية ذات الأهداف الاستيطانية.

ويؤكد المؤلف على فكرة أن الحركة الصليبية لم تكن لترى النور إلا بعد أن مهدت الكنيسة الكاثوليكية الأرض بصياغة أيديولوچية الحرب المقدسة من ناحية، وظهور طبقة الفرسان(التى وجه أربان خطابه إليها فى كليرمون) بسماتها الإقطاعية المشتركة، وبنظامها القيمى والأخلاقى الواحد، وظروفها الاجتماعية والاقتصادية المتشابهة فى سائر أنحاء الغرب الأوروبى من ناحية أخرى

دوافع الحركة الصليبية:

ويعقد المؤلف فصلا يتناول خلاله الملابسات التاريخية للحركة الصليبية ودوافعها. ويرى أنه إذا كانت الحملات الصليبية التى دارت على نطاق واسع؛ سواء من حيث مجالها الجغرافى، أو إطارها الزمنى، أو أعداد الذين شاركوا فيها فإنها أول حرب يخوضها الأوروبيون تحت راية أيديولوچية بعينها. وعلى الرغم من الإفلاس الأيديولوچى الذى تجلى منذ البداية فى خضم أحداث الحملة الصليبية الأولى إلا أن القوى الاجتماعية فى الغرب الأوروبى قد اعتنقت هذه الأيديولوچية الصليبية وفق تفسيرها الخاص الذى يتفق ومصالحها.

الكنيسة والإقطاع:

ولما كانت الحركة الصليبية، في التحليل الأخير، إفرازا للتفاعل بين الكنيسة والإقطاع، فإنها كانت تسعى بالضرورة، إلى تحقيق الأهداف الكنسية التى كانت البابوية قد بلورتها من خلال نزاعها مع الإمبراطورية، وهى أهداف كانت تتركز أساساً حول السيادة المطلقة للبابا على العالم المسيحى، كما أن الحركة الصليبية كانت من ناحية أخرى، محاولة لتحقيق أهداف العلمانيين الذين خضعوا للتنظيم الإقطاعى، سواء أكانوا من النبلاء وفرسانهم أو من الفلاحين. لقد كان الفرسان يتطلعون إلى توسيع سلطانهم، وأملاكهم، ولم يكن هذا ممكنا دون الصدام مع الملكية. وبينما كانت البابوية تحارب ضد الملكية من أجل السيادة والسمو، كان النبلاء الإقطاعيون يتطلعون إلى بناء سلطتهم الاجتماعية على حساب الملكية، ولعل هذا ما جعل البابا أربان الثانى يوجه خطابه إلى الفرسان الفرنسيين بالذات، لأن فرنسا كانت لا تزال الدولة الإقطاعية الوحيدة آنذاك.

أما البورجوازية الناشئة، ممثلة فى القوى التجارية الإيطالية على وجه الخصوص، فقد رأت فى المشروع الصليبى فرصة هائلة للسيطرة على تجارة البحر المتوسط وتجارة العالم. ولهذا سارعت بالانضمام للمشروع بعد أن صار حقيقة واقعة.

كان ثمة تغييرات اجتماعية وتكنولوجية تجرى فى تلك الفترة. وكانت السنوات العشر التى سبقت الدعوة إلى الحملة الصليبية الأولى ١٠٩٥م سنوات عجاف على سكان أوروبا. إذ شهدت تلك السنوات سلسلة من الفيضانات والمجاعة. ومنذ ١٠٨٩ كان الرعب يمتلك السكان فى تلك المناطق من ذلك الوباء الغامض الذى كان يضرب فجأة إحدى القرى، أو المدن، فلا يتركها إلا وقد حصد أغلبية سكانها بمنجل الموت. ومن الطبيعى أن يكون رد فعل العامة فى إطار رد فعل الجماهير المعتاد، أى التعلق بأهداب الدين، أو محاولة التكفير عن الذنوب، والتجمع حول الزاهدين والنساك بحثًا عن الخلاص. ولذا وجدت الدعوة التى وجهها البابا؛ لشن حملة صليبية ضد المسلمين؛ صداها فى نفوس الفلاحين الفقراء، ورأوا أنها نبوءة تعدهم بالخلاص.

وبالنسبة لمعظم سكان الغرب الأوروبى فى القرن الحادى عشر الميلادى كانت القرية هى الوحدة الأساسية؛ اقتصادياً، وسياسياً واجتماعياً، وعلى المستوى الدينى إذ إن التقسيم الإقطاعى فرض نوعًا من الاقتصاد الطبيعى جعل الفلاحين فى كل قرية يحاولون تحقيق الاكتفاء الذاتى فى حدود ما تنتجه القرية. وفى أعياد القديسين الذين يبجلهم أهل القرية (وهم تعبيرعن عبارة قوى الطبيعة على نحو أو آخر، ولم تعترف الكنيسة بأولئك القديسين الريفيين أبدًا) كان القروى يجد المتعة والتسلية، وكان قساوسة الأبرشيات الريفية يقدمون للسكان الفلاحين معلوماتهم المشوشة عن المسيحية . ولما كان القديس الأبرشى أميا فى أغلب الأحوال، فإن لنا أن نتصور طبيعة ما كان يقدمه من خدمات للفلاحين المساكين ، وما ينتج عن هذه الخدمات المقدمة من قسيس جاهل، متعصب، ضيق الأفق، أو منعدمه. وكان القرويون يجمعون بين التدين العاطفى، والإيمان بالخرافات والمعجزات. وكان سكان كل قرية يعتقدون أن الينابيع المائية أو الأشجار التى تحيط بقراهم تضم أرواحًا قادرة على أن تأتى بالمعجزات.

هكذا كانت الأوضاع الاجتماعية المحيطة.، والجو الفكرى المشبع بالخرافات والتدين العاطفى، والتعصب من أهم الدوافع التى حركت المقهورين من أبناء الغرب الأوروبى فى القرن الحادى عشر الميلادى إلى المشاركة فى الحملة الصليبية.. فقد رأوا فيها «الخلاص» مما يقاسون.

طبقة الفرسان

وفى محاولة لتحليل التركيب الطبقى للمجتمع الأوروبى إبان الفترة التى شهدت الحروب إرهاصات الحروب الصليبية يقف المؤلف أمام طبقة الفرسان. ويذهب إلى أن الدعوة التى وجهها البابا أربان الثانى فى كليرمون ١٠٩٥ م، لشن حملة مقدسة تحت راية الصليب، صادفت هوى فى أفئدة فرسان الغرب الإقطاعى وعيونهم. وعلى الرغم من كل ما قيل عن الحج والحرب المقدسة إلا أن من المستحيل تفسير الدور الكبير الذى لعبه الفرسان الإقطاعيون فى الحركة الصليبية فى ضوء الدين، والنفسية الجماعية، والاعتزاز بالمهنة التى نشئوا عليها، لأن العوامل الاقتصادية والاجتماعية الحادة كانت لها أهميتها..

لقد كانت الحرب هى الحرفة الأساسية للفارس الإقطاعى. وكان الفارس الإقطاعى فى غرب أوروبا، القرن الحادى عشر متوحشا همجيًا، مولعًا باللذات الحسية. ولكنه كان، فى الوقت نفسه متدينًا على طريقته. فقد كان يتقبل تعاليم الكنيسة بلا مناقشة. وكان كثير من الفرسان يؤدون الطقوس والشعائر الكاثوليكية، ولكنهم جمعوا بين هذا النمط من التدين الشكلى والوحشية التى ميزت سلوكهم العام.

وكان من عادة فرسان الغرب الأوروبى منح الهبات السخية للأديرة

الإشارات والتنبيهات

التى أسستها العائلة، أو تأسيس أديرة جديدة باعتبار ذلك وسيلة للتكفير عن الخطايا. ولذلك كانت الدعوة إلى الحملة الصليبية وما يصحبها من غفران، مصدر إغراء لأبناء هذه الطبقة. وكانت البابوية راغبة فى توظيف الميول الحربية لفرسان الغرب فى خدمة أهدافها بحيث يتحقق السمو البابوى على الإمبراطورية، ويؤكد هذا الكلام المؤرخ القسيس فوشيه دى شارتر. على أن البابا وجه دعوته إلى الأمراء الإقطاعيين دون الملوك الذين كان فى خصومة مع كل منهم من ناحية، ولكى يكون النبلاء أداة البابوية فى التصدى لأولئك الملوك من ناحية أخرى.وقد أشار وليم الصورى إلى هذه الحقيقة أيضًا.

هكذا كان اعتناق القوى الاجتماعية المختلفة لفكرة الصليبية تعبيراً عن صراع هذه القوى ضد بعضها، كما كان - فى الوقت نفسه - تعبيرًا عن التفاعلات الناجمة عن هذا الصراع، لقد كانت الحملة الصليبية إفرازا للتفاعل بين الكنيسة والإقطاع ... ومن ثم فإنها سعت لتحقيق أهدافها. وكانت الدوافع التى حركت الجميع تتجه نحو بؤرة واحدة: هى التوسع فى الخارج، وإيجاد مجال حيوى للنمو الحضارى الذى كانت أوروبا الغربية تعانى من إرهاصاته فى ذلك الحين.

فى مرآة الأنا

ونطل فى الكتاب على الصورة التى رسمها المؤلف فى مرآة الأنا؛ فى محاولة للإجابة عن السؤال: كيف كانت أحوال الشرق العربى الإسلامى آنذاك؟!

يقول: عشية الحروب الصليبية كان التمزق السياسى والتناحر العسكرى مخيمًا على العالم العربى. وفى ظل هذه الظروف نجح الصليبيون فى زرع إمارتهم ومملكتهم. لقد انتصرت الحملة الصليبية الأولى بفضل هذا التمزق وحاز الفرنج انتصاراتهم الأولى، وتم محو الإمارات العربية والإسلامية الصغيرة فى بلاد الشام، واحدة تلو الأخرى فى طيات الموجة الصليبية. وكانت إمارة سلاجقة الروم وعاصمتها نيقية، أول ضحايا التشرذم السياسى من جهة، والهجوم الصليبى من جهة أخرى، ثم تلتها بقية الإمارات.

ففى النصف الثانى من القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) كان المسلمون فى المنطقة العربية موزعين فى ولائهم السياسى بين الخلافة العباسية السنية فى بغداد والخلافة الفاطمية الشيعية فى القاهرة. وبالإضافة إلى النزاع والتخاصم بين الخلافتين فإن أحوالهما الداخلية كانت مرتبكة بالقدر الذى جعل بلاد الشام - وهى المجال الحيوى الذى تنازعت الخلافتان السيادة عليه - موزعًا بين عدة إمارات صغيرة. فقبيل الحملة الصليبية الأولى كانت كل مدينة كبيرة فى بلاد الشام تقريبًا إمارة مستقلة تحت حكم حاكم عربى أو من الأتراك السلاجقة. وكانت مشاعر الحقد والشك المتبادلة بين هذه الكيانات السياسية الصغيرة سببًا فى العداء السياسى والعسكرى الذى سبب تنافر هذه القوى وعدم توحدها فى مواجهة الغزو الصليبى.

ويحلل المؤلف تفسخ البناء الداخلى للدولة العباسية وتأثير ذلك فى تهافت الكيان السياسى والعسكرى للخلافة العباسية. فيرى أن الخلافة العباسية قد جعلت الخلافة رهينة لدى البويهيين الشيعة. ففى سنة ٤٤٧هـ (١٠٥٥م) نجح السلاجقة، بزعامة طغرل بك، فى القضاء على النفوذ الشيعى فى بغداد بعد قتل الباسيرى الذى أراد أن يحدث انقلابًا سياسيًا لصالح الخلافة العباسية من داخل عاصمة الخلافة العباسية. حقيقة أن هذه الواقعة كانت بمثابة الدفعة التى أنعشت الخلافة العباسية، بفضل الحيوية العسكرية للأتراك السلاجقة، ولكن الفاتحين الذين جاءوا منقذين سرعان ما بدءوا يتصرفون باعتبارهم غزاة، مثلما يحدث غالبًا.

لقد صارت المنطقة بين خراسان وبلاد الشام وحدة سياسية واحدة تتبع الخليفة العباسى اسميًا، ولكنها تدين بالخضوع الفعلى لسلطة سلاطين السلاجقة العظام (طغرل بك)، ألب أرسلان، وملكشاه) - ومنذ وقت مبكر اتجه السلاجقة نحو الشمال والغرب على حساب الأرمن والبيزنطيين والفاطميين. وفى الوقت الذى كانت قوات ألب أرسلان تضرب فلول الجيش البيزنطى بعد أسر الإمبراطور المهزوم رومانس ديو جنيس فى ملاذكرد سنة ١٠٧١م، كانت قوات التركمان قد استولت على بيت المقدس من الفاطميين.

ويفضى تحليل المؤلف للبنية الداخلية لدولة الخلافة العباسية وللعلاقات السياسية بين دويلاتها إلى نتيجة مهمة تتمثل فى أن المنطقة العربية فى أخريات القرن الخامس الهجرى/ الحادى عشر الميلادى كانت نهبًا للمعارك بين الحكام الكثيرين الذين اقتسموا حكم مدنها وأقاليمها.

وكانت الخلافة الفاطمية قد دخلت مرحلة التدهور السياسى الداخلى بعد أن سيطر الوزراء العظام على الخلفاء، وحولوهم إلى دمى يحركونها كيفما شاءوا.

لقد كانت هذه الكيانات السياسية المتصارعة كلها متورطة تمامًا فى الحروب والمنازعات على مدى قرن كامل قبل قدوم الصليبيين. وعندما تقدموا لم

الإشــارات والتنبيـهــات

يكن لدى الحكام سوى ميراث طويل من الشك والمرارة تجاه كل منهم للآخر. وفى طيات الموجة الصليبية الأولى غرقت هذه الإمارات الصغيرة واحدة تلو الأخرى. وكان سقوط مدينة نيقية فى أيدى قوات الحصار المشتركة من الصليبيين والبيزنطيين صدمة ونذير خطر لجميع القوى الإسلامية ولكن الأنانية وضيق النظر جعل تلك الصدمة، وذلك النذير بلا فائدة.

الحصاد

لقد كانت الحروب الصليبية صدامًا عسكريًا ومواجهة حضارية بين الشرق العربى الإسلامى والغرب الأوروبى الكاثوليكى وتعين على المنطقة العربية أن تعيد صياغة حياتها على أساس أن الحرب هى محور هذه الحياة. ولأن المواجهة الصليبية العربية الإسلامية لم تكن صدامًا بين حضارتين، فإن الاستجابات التى خلفتها هذه المواجهة تجلت فى عدة مستويات سياسية وعسكرية واقتصادية واجتماعية وثقافية.

والمتأمل فى «حصاد» الحروب الصليبية يلمس حرص المؤلف على النظرة الشاملة. فلكل ظاهرة علاقة ببقية الظواهر. مما أتاح له أن يقدم صورة شاملة تجسد الصراع بين لعبة «الوجود والعدم». وقد التزم المؤلف د. قاسم بمنهجية صارمة حرص أن يقف خلالها على آثار الحروب الصليبية على العالم العربى.

إلا أن هذا التأمل التاريخى، يستدعى فى ذاكرة القارئ الصورة المقابلة، أعنى أثر الحروب الصليبية على الغرب، فقد أثرت الحروب الصليبية على الغرب فقد أثبتت الحضارة الإسلامية - بشهادة «ول ديورانت» فى قصة الحضارة - أنها أرقى من الحضارة المسيحية فى رقيها، وأسباب راحتها وتعليمها وأساليبها الحربية. إذ إن النتائج التى أسفرت عنها الحروب الصليبية على الغرب، كانت من العوامل الفعالة فى انهيار النظام الإقطاعى، وازدهار المدن ونشأة الطبقة الوسطى وقيام الدولة الحديثة، وتحرك الرغبة فى الكشف والارتياد. كما أخذ الأطباء المسيحيون العلم، عن الأطباء المسلمين، وتقدم علم الجراحة بفضل الحروب الصليبية. وثبتت هذه الحروب روح النشاط فى الحياة المدنية الأوروبية، لمعرفة الأوروبيين بأساليب المسلمين التجارية والصناعية. وبتعبير «ول ديورانت» - سارت التجارة والنقل البحرى انتعاشًا لم يكن له نظير بفضل سيطرة الأساطيل التجارية الإيطالية على البحر المتوسط.

لقد بدأت الحروب الصليبية بنظام إقطاعى زراعى، نفخت فيه روح البربرية الألمانية الممتزجة بالعاطفة الدينية، واختتمت بقيام الصناعة، واتساع نطاق التجارة، فى عهد ثورة اقتصادية مهدت السبيل لعصر النهضة. كل ذلك؛ هيأ الظروف لحدوث حراك اجتماعى فى البناء الاجتماعى للمجتمع الأوروبى.

ومن المفارقة أن الصليبيين، وهم فى ذروة انتصارهم ونجاحهم فى إقامة مملكتهم وإماراتهم فى القدس وأنطاكية والرها، وطرابلس، كانوا يحتذون سلوك المسلمين. ويصور «أسامة ابن منقذ» فى كتابه «الاعتبار» مظاهر تأثرهم بأوجه الحضارة الإسلامية. وكما نعلم فالمهزوم يحب تقليد المنتصر واحتذاء سلوكه. ولكن الصورة هنا معكوسة. وعلة ذلك معروفة، ففاقد الشىء لا يعطيه. والحضارة مصاحبة للوجود الاجتماعى للإنسانية. وهو معنى أساسى فى مفهوم الحضارة. فهى تتضمن «طريقة الحياة» التى تقبلها جماعة ما، وتتضمن كل أنماط السلوك المكتسبة التى يتبعها المرء ويتوقعها سائر أفراد جماعته ويقرونها.

وهذا المفهوم هو الإطار المرجعى الذى ازدهرت فيه الحضارة الإسلامية وهوما افتقده الصليبيون فى الفنون التشكيلية والأدب.

وامتدت التأثيرات الحضارية بين الشرق العربى الإسلامى والغرب المسيحى الكاثوليكى لتشمل الفنون التشكيلية وفى مقدمتها العمارة الكنسية المسيحية، الذى انتشر و ازدهر ، فتعددت الكنائس الكاتدرائية الكبرى وتجلت فيها خصائص العمارة القوطية.

كما كان للحروب الصليبية الفضل فى الاهتمام بالتاريخ بفعل حب الاستطلاع والفضول الذى ولدته تلك الحروب فى نفوس أبنائها على نحو ما يشير الناقد الفرنسى «رينيه دوميك» فى كتابه «تاريخ الأدب الفرنسى». فقد كانت الكنيسة بحكم كونها الداعية إلى هذه الحرب تتلقى رسائل عديدة من الشرق بخصوص تلك الحروب، ومن دوافع المعلومات الواردة فيها أخذ الكتبة القساوسة فى الغرب يدونون الحوليات التاريخية باللغة اللاتينية. كما ازدهر القصص الحماسى فى قالب الشعر الملحمى على نحو ما فى «نشيد إنطاكية».

وقد صور المسرح الفرنسى هزائم الصليبيين. فوسط أنباء ما نكب به الصليبيون على يد عماد الدين زنكى وابنه نور الدين من الهزائم فى هذه الحقبة، نظم الشاعر «جان بودبل» قبيل سنة ١١٧٠ (على حسب تقدير الناقد الفرنسى لانسون) تمثيلية صليبية تصور النفسية الصليبية سيان فى بدايتها الحزينة المؤثرة المحركة للرثاء، أو فى خاتمتها المستبشرة الموحية بالرجاء. وهذه التمثيلية عنوانها «تمثيلية القديس

الإشارات والتنبيهات

نيقولا». وقد نظمها الشاعر فى ١٥٤٠ بيتًا. وهى تشتمل على عناصر مختلفة من الفاجع إلى الهازل إلى الدينى، كما تنتظم جميع الناس فى المجتمع على تباين طبقاتهم وتفاوت الدرجات فى كل طبقة، مع عرض للأفراد فى شتى الأنماط: قديس، وملاك، فرسان مسيحيين، أمراء مسلمين، جيوش، ملك شرقى، تمثال، رسل، لصوص، صاحب خمارة، سجان.

وعلى الرغم من أن التمثيلية تهدف إلى دعوة دينية صليبية، فإن المشاهد التى تصور الواقع الشعبى، يقارب عددها نصف مجموع عدد المشاهد كلها، فضلا عن أن تصوير الشاعر لمعجزة القديس يعكس بيئة الشاعر وعقلية معاصريه، ولغة جمهوره وروحه الفكاهية.

وكان لسقوط مملكة أورشليم الصليبية فى حوزة المسلمين بعد موقعة حطين سنة ١١٨٧، واسترجاع بيت المقدس سنة ١٠٩٩، وما تلاه من الانتصارات على الصلبيين بقيادة صلاح الدين، أشد الوقع وأعمق الأثر فى نفوس المسيحيين فى العصور الوسطى. فبعد قرن من الزمان نجد الشاعر «روتبيف»Ruteboeuf أكبر شعراء ذلك العصر، كتب تمثيلية فى أواخر القرن الثالث عشر، قريبة الشبه بالأسطورة المشهورة التى أخذ عنها الشاعر الإنجليزى مارلوMarlowe فى القرن السادس عشر مسرحية «الدكتور فاوست»، ومن بعده استوحى منها فى القرن الثامن عشر الألمانى الكبير «جوته» مسرحيته «فاوست». وهذه التمثيلية التى نظمها الشاعر «روتبيف» اسمها. معجزة تيوفيل.(انظر خلاصة للمسرحية ؛ عبد الرحمن صدقى، الحروب الصليبية فى الشرق وتأثيرها على المسرح فى الغرب، الهلال، يونيو١٩٦٧)

عصر الموسوعات

على أننا - ربما - وجدنا آثار الحروب الصليبية، على الشرق العربى الإسلامى، لا تقل خطرًا. فمن المعلوم أن الحضارة العربية الإسلامية قد وصلت إلى قمتها ابتداء من القرن الرابع للهجرة، واستمرت فى اندفاعها وتقدمها إلى أن تعرضت للهجوم عليها من أتباع دين آخر يهددون وجودها ذاته. وصار النشاط الثقافى فى القرن السادس الهجرى(الثانى عشر الميلادى) موجهًا نحو الحفاظ على التراث الفكرى أكثر منه نحو المشاركة فى إثرائه.

وكان هدف الموسوعات والمعاجم جمع شتات الإنجازات الفكرية للحضارة العربية بقصد حفظها من الضياع. كما كانت الحضارة العربية الإسلامية فى موقف الدفاع عن الذات، فاتجهت أعمال أغلبية أولئك العلماء إلى جمع الموسوعات الضخمة التى لم تترك صغيرة ولا كبيرة دون تدوين.

وعلى الرغم من التدهور الثقافى العام، كانت حركة تدوين التاريخ مزدهرة. ففى ذلك العصر، وصلت الكتابة التاريخية إلى أرقى مستوى وصل إليه تدوين التاريخ بيد أن هذا التوهج شابته ظاهرة لافتة للنظر، وهى «الشروح» و«الحواشى» و«التقارير» و«الذيول» مثل كتاب السخاوى «التبر المسبوك فى ذيل السلوك».

القدسيات وشعر الجهاد

وقد حقق فن الشعر، وظيفته الاجتماعية، من خلال تصوير جهاد المسلمين ضد الصلبيين. وحفلت مصادر التاريخ بشعر «القدسيات»، وتمجيد بطولات «عماد الدين زنكى» و«نور الدين محمود» و«صلاح الدين الأيوبى». ويعد هذا الشعر وثيقة فنية تثير بصيرة المؤرخ، كما أنها تمثل إضاءة حول «الشعر البطولى» فى عصر المواجهة الحضارية بين المسلمين والصلبيين.

وظهرت المدائح النبوية، وهى قصائد مطولة، كتبت للتوسل بالرسول صلى الله عليه وسلم، برفع المعاناة. كما ازدهر لون مميز من الشعر، أعنى رثاء المدن، إذ أقام الشعراء للمدن التى سقطت إبان الصراع بين المسلمين والصليبيين، صرحاً فنيًا فى قصيدهم. وكانت تلك المدن الإسلامية، تمثل بالنسبة لهم أفول القمر.

وعلى الرغم من نجاح المسلمين فى طرد الصليبيين من المنطقة فى أواخر القرن السابع الهجرى والثالث عشر الميلادى، إلا أن ذلك تم تحت مظلة النظام الإقطاعى الذى أفرز نظمًا سياسية، سرعان ما انتهت من أداء دورها التاريخى فى التصدى للصليبيين. وقد أدى ذلك إلى تمرد الناس على سلطة المماليك.

وبدأ الأدب الرسمى ينفصل عن أداء دوره التحريضى فى «الجهاد» لينحصر - أويكاد - فى أدب «الرسائل الديوانية» وشعر البلاط. وهنا تقدم الأدب الشعبى، والفن الشعبى يطرحان نفسيهما بديلا للأدب الرسمى الذى وقع فى دائرة العقم، وعجز عن ارتياد آفاق إبداعية جديدة. ووجد الناس فى الأدب الشعبى، والفن الشعبى التعبير الصادق عن حاجاتهم الفنية، وعن رؤيتهم الوجدانية لأحداث التاريخ.

الحروب الصليبية فى«ألف ليلة وليلة»

وحملت «ألف ليلة وليلة» أصداء هذه التأثيرات التى تركتها الحروب الصليبية، فى العالم العربى، فى الجانب الأدبى. والحكايات التى تدور حول الحروب الصليبية، فى «ألف ليلة وليلة» ثلاث حكايات، تستغرق أكثر من مائتى ليلة. وهى، أولا حكاية الملك النعمان وولديه

شركان وضوء الزمان. ثانيا، حكاية على نور الدين ومريم الزنارية. وثالثا، حكاية الصعيدى وزوجته الفرنجية.

لقد انسربت بعض أحداث الحروب الصليبية، ووقائعها، إلى حكايات «ألف ليلة وليلة». وفيها نرى التفاعل بين الفن الشعبى والتاريخ. ولقد جسدت تلك الليالى، البعد البطولى على نحو ما يتصوره الناس. كما جسدت الوجدان الدينى الكامن فى البطل الشعبى. وكشفت عن الكراهية تجاه الفرنج الصليبيين، كما عبرت عن آمال الناس وأحلامهم، ورؤيتهم الوجدانية للأحداث التاريخية التى دارت وقائعها فى ديار الإسلام.

وحكايات «ألف ليلة وليلة» نموذج ينسحب على السير الشعبية، وعلى سائر أشكال الأدب الشعبى التى كان معظمها من نتاج عصر سلاطين المماليك، وعوضت ذلك العجز والجمود الذى ميز الحركة الفكرية الرسمية آنذاك. (انظر د. قاسم على قاسم: بين التاريخ والفلكلور، عين الدراسات والبحوث الإنسانية، ١٩٩٣)

الصراع اللغوى

وفى هذا العصر، حيث تفاعلت العناصر البشرية، بحكم الفسيفساء السكانى، حفلت المنطقة بسكان من العرب، والسلاجقة، والتركمان، والأتراك، والأكراد، والصليبيين ودخلت اللغة العربية، فى صراع بين لغات عديدة، وباستثناء جهد د. البدراوى زهران - فى حدود ما أعلم - لم يطأ هذا الحقل المعرفى، من علم اللغة التاريخى، باحث جاد، يمتلك أدواته المنهجية، للكشف عن كنوز تلك الفترة التاريخية، التى قدمت المثال الحى للغة وهى فى حال الفعل، وليست اللغة التراثية أو اللغة المعيارية. كما نشطت اللغة فى استعارة ألفاظ الحضارة. وذكر «ول ديورانت» أن ألف كلمة وكلمة عربية دخلت فى اللغات الأوروبية. وبالمقابل، دخلت مفردات أجنبية فى اللغة العربية. واقرأ أسامة بن منقذ فى كتابه «الاعتبار» - والكتاب يمثل شهادة صاحبه على عصره - تراه يصور ما شاهده بلغة واضحة. (قارن مثلا لغته هو شخصيًا فى كتابه «المنازل والديار»)

صحيح أنه يقدم لنا «فحوى الخطاب التاريخى» وهو يخبرنا كيف كان المسلمون من سكان المناطق المجاورة لعكا يخفون الأسرى المسلمين عن عيون الصليبيين ويساعدونهم على الوصول إلى المناطق الإسلامية. ويرسم جانبًا من الحياة الاجتماعية. فقيام مملكتهم وإماراتهم فى القدس، وإنطاكية، والرها، وطرابلس، خلق صراعات مسلحة بينها وبين المسلمين. وهذه الصراعات كانت مصدر اضطراب أمنى، وخلل اجتماعى خطير، حيث انتشرت مظاهر انعدام الأمن، واللصوصية، وقطع الطريق. ويشير أسامة ابن منقذ إلى وجود عصابات لقطع الطريق فى تخوم بعلبك وشيزر، ونابلس.

أدب الرحلة فى عصر المماليك

ومعلوم أن كتب الرحلات تتميز بحيوية فى المعلومات أو الأخبار، فضلا عن عرضها للعلاقات الثقافية والاجتماعية من وجهة نظر الرحالة العرب نحو الشعوب الأجنبية. من هنا فهى تمثل ثروة إثنوجرافية كبيرة. وبصفة عامة، تحتوى كتب الرحلات مادة تاريخية، مع تسجيل لملاحظات أصحابها وخبراتهم، وانطباعاتهم ووجهة نظرهم فى طبائع الشعوب، مما يعكس التاريخ الأنثروبولوجى والإثنولوجى لها. فضلا عما تتميز به من تصوير لإحساس صاحبها بالدهشة والمفارقة. من هنا فهى تقف على البرزخ بين العلم والفن.

ويصور بن جبير فى رحلته العلاقات التجارية التى قامت بين المسلمين والصليبيين بسبب حرص كل منهما على الموارد التى توفرها لهم عائدات التجارة وقد لفت انتباهه أن «اختلاف القوافل من مصر إلى دمشق على بلاد الفرنج غير منقطع، واختلاف المسلمين من دمشق إلى عكا كذلك... والاتفاق بينهم والاعتدال فى جميع الأحوال. وأهل الحرب مشتغلون بحربهم، وأهل التجارة فى تجارتهم، والناس فى عافية، والدنيا لمن غلب، كما يصور - ابن جبير - الفارق بين معاملة صاحب الإقطاع المسلم وصاحب الإقطاع الصليبى للفلاحين. وحدثنا أن المسلمين والفرنج كانوا يتقاسمون الإنتاج الزراعى فى منطقة بانياس، كما تحدث عن خشونة معاملة الصليبيين لفلاحيهم فى منطقة تبين.

ويعلق د. قاسم على حديث ابن جبير بقوله: «ومالم يقله ابن جبير يمكن استنتاجه من بين السطور، وتؤكده المصادر التاريخية الأخرى، وهو أن النظام الإقطاعى الفكرى، الذى قام على أساس الأرض الزراعية، قد هبط بأحوال الفلاحين إلى مستوى أكثر تدنيا من ذى قبل وفى المناطق الصليبية كان الفلاحون مربوطين بالأرض بشكل عام، ولكنهم كانوا ملزمين ببعض الضرائب. وإذا كان الفلاحون فى تبين قد لقوا معاملة أفضل، على نحو ما ذكر «ابن جبير» ، فالسبب فى تقديرنا راجع إلى حقيقة أنهم جميعا من المسلمين، وأن الصليبيين بحاجة إلى قوة عملهم، فى هذه المنطقة بسبب قلة مواردهم البشرية. وينبغى أن نلاحظ أن أحوال الفلاحين المسلمين فى المناطق الصليبية، لم تكن كلها على هذا المستوى، ففى مناطق أخرى كانوا أشبه بالسجناء.

المستقبل إلى أين؟ ولمن؟!

لقد تحرك د. قاسم من خلال ثلاثية: الإنسان، والزمان، والمكان، فى رحلة امتدت قرنين من الزمان صحب فيها الإنسان المسلم، المجاهد، بقيادة «عماد الدين زنكى، ونور الدين محمود، وصلاح الدين الأيوبى» وشغل المكان فى الكتاب محورًا امتد من النيل إلى الفرات عبر الموصل، وحلب، ودمشق، والقاهرة، وفلسطين.

وأن الخطاب التاريخى فى هذا الكتاب، يقوم على استدعاء «الماضى» ليحاكم «الحاضر»، كما أن الخطاب الحضارى يحمل نبوءة المستقبل، وليؤكد أن نهضة العرب تبدأ حين يمسكون مصيرهم بأيديهم. إذ كيف ينهض مغلوب على أمره؟

إن الحضارة العربية الجديدة - كما يقول شكرى عياد فى كتابه «الحضارة العربية» - لم تولد بعد. ولكنها فى المخاض. وربما استطاع الإنسان العربى أن يستأنف مجد ماضية، وربما استطاع أن يتابع فى عالم اليوم ذلك الدور الذى نهض له فى العالم القديم: تحطيم السدود بين الحضارات والشعوب، وإقامة مجتمع من بنى الإنسان فى هداية الله. ■

أحمد إبراهيم الهوارى

فلسطين

الدوران والبكاء فى إبريق الزيت

قارة شاركت فلسطين فى ملتقى القاهرة العلمى لعروض المسرح العربى بمسرحية «إبريق الزيت»، ويقوم العرض على الأسطورة الشعبية الفلسطينية لعبة إبريق الزيت، وفيها يدور الأهالى حول الإبريق وينادون ويغنون له حتى التعب والبكاء، وهكذا فى اليوم التالى، ولاشىء يحدث سوى الدوران والبكاء حتى التعب وذلك من خيال قرية كفر كنعان الفلسطينية التى تعيش مجموعة من الصراعات، ويحاول العرض أن يعكس أزمة الواقع الذى يعيشه الشعب الفلسطينى من خلال هذه الأسطورة.

فالعرض يطرح مستويين: الأول الماضى ويتمثل فى الأسطورة والجد كنعان وإبريق الزيت. والمستوى الثانى: هو الحاضر وصراعاته والخراب الذى يعم القرية من فتاة تنتظر حبيبها.. وأب ضاع أمله فى ابنه الذى أفنى عمره لكى يصلحه. وبائع متجول وثورى.. وكل منهم فى ناحية.

والعرض يحاول أن يضىء بالمستوى الأول الماضوى.. الحاضر من خلال مزج. هذين المستويين فى شكل درامى تقليدى يعتمد على القدرية، وينحاز لما هو أسطورى.

فالمخرج حاول أن يطرح أزمة الشعب الفلسطينى من خلال هذه الأسطورة.

فلكل شىء يدور فى الواقع مقابل فى الأسطورة، رمز له و هو «الأليجورى» لأنه يوحى بما يقصده بشكل مباشر، فالعريد الذى يهدد القرية، هو العدو الإسرائيلى، والجد كنعان/ الأصالة، وقنديل الزيت/ السراج، أو الحضارة، التى هى بمثابة الحل لهذه الأزمة

وسالم الثورى/ نموذج للفصائل الفلسطينية التى تتزعم حركة المقاومة، وفى الوقت نفسه تنقسم وتكاد النزاعات الشخصية تقضى عليها.



فبشكل مباشر، طرح العرض القضية الفلسطينية، وحاول أن يجد لها حلا أيضاً من خلال الماضى، هذا على حساب الشكل الدرامى، وكأن العرض دعوة لتعاون الشعب الفلسطينى ضد العدو، والتخلى عن خلافاتهم الشخصية ونزاعاتهم وحتى عن أحلامهم الفردية، فقط كل شخص يذوب فى المجتمع، ويتجه للحلم القومى، وذلك بالعودة للماضى وأصالته..

ولم يكتف المخرج بهذا بل حاول أن يؤكد لنا ذلك فى نهاية العرض بنزول سعاد وسالم إلى الجمهور ومعهم السراج، فهو من حق الناس، وهم القادرون على حمايته، فسراج الزيت الذى يرمز للأرض الفلسطينية هو مسئولية كل العرب.

وبالطبع قــد تعــاطفنا مع العــرض ومـؤلفه «جهاد سعيد» والمخرج «سعيد البـيطار» ، ومـجـمـوعـة الفنانين الذين شاركوا ولكن العرض لم يضف إلينا شيئًا، أوليا على الأقل، فهل هى دراما معرفية بالإضافة إلى مرجعيتها، التراثية، ثم من خلالهـا طرح الواقع كـمـا هو، فـهل كـان المخرج يقصد ذلك؟

فالدراما فى أبجدياتها الأولى تعكس مـا يدور فى المجـتمع لا تنقله كـمـا هو، وهل مـا يعانيـه الشعب الفلسطينى جعله يتـخلى عن الفن من أجل أن يقول شيـئًا مباشرًا يصل للجميع؟

ومع أنه كـان يمكن أن يقـول هذا ولا يتـخلى عن العناصر الفنية، وحتى نهاية العـرض.. والذى طرح من البـداية أن الحل سوف يجىء من الجد كنعان.، فهل المـاضى سـوف ينـقـذنا مما نعـانى من مــشـاكل وأزمــات ليظل سـراج الزيت مشتعلا.؟ ■

جرجس شكرى

تونس

الكـتـاب العـرب فـى قـرطـاج

قـ ليس من السهل واليسر تنظيم لقاء بين الكُتاَّب العرب. فـقد قامت منظمـة اليـونسكو العـالمية بتنظيم ندوة تجـمع بين الكُتـاَّب فى الشـرق الأوسط استغرق تحضيرها مايقرب من خمسة أعوام. موضوع هذه الندوة يدور حـول «الإبداع القـصصى والشـعـرى فى العالم العربى على مشارف القرن الواحد وعشرين وعُقِدَت بالفعل الشهر الماضى من ١٩ إلى ٢١ سبتمبر الماضى. قـامت مـصر عـام ١٩٨٩ بإلغاء مثل هذا اللقاء وتبعتها المغرب عام ١٩٩٠.



افتتح وزير الثقافة التونسى هذه الندوة ولكن للأسف لم يحضرها السفراء العرب وظلت مـقاعدهم فـارغـة. ترى لماذا هذا الحـذر؟ مـا الذى تخـشـاه الحكومـات العربية؟ رغم ذلك، كان الجو العام رائعًا وكـان الشـعـراء والروائيـون المصـريون والعـرب سـعـداء باللقـاء الذى يتـيح لهم الفرصة للحوار.

إيقــاع هذه الندوة كــان. هادئًا كى يحتوى ويسيطر على حالة التوتر الموجودة بين الدول العربية والخلافات الدائمة بين المفكرين والحكومات.

المشكلات المطروحـة فى هذا اللقـاء هى مشكلات حيوية وبالغة الأهمية، فهناك خوف دائم يطفو. على السطح باستمرار: وهو أن مـعظم حكومـات الدول العـربيـة تحاول قمع حرية الفكر والإبداع. ويصبح المبـدعـون هدفًـا للتطرف والحـركـات الإرهابية فى العالم العربى أجمع.

وكما قال الكاتب الصحفى المصرى جمال الغـيطانى: «يأتى الخطر الحـقـيـقى من المتشــددين وليـس من الدولـة. هؤلاء الإرهابيين الذين يريدون أن نغير عقلياتنا وتراثنا العريق. لا يمنحوننا حرية الاختيار فيصبحون رقـبـاء علينا وبالتـالى يتـقيد المبـدع ويصـبح هو الآخـر رقـيـبًـا على أعـمـاله فـيمنع نفـسـه من إثارة بعض الموضـوعـات. فـالظروف التى عـاشـتـهـا البلاد منذ عشرة القرون السابقة كـانت أفضل من التى نعيشها الآن.

أثيرت قـضـيـة «سلمان رشدى» وعندمـا تحدث الكاتب السودانى الطيب صالح عن تأييد كثير من الكتاب العرب والمسلمين لسلمـان رشدى فى كـتـاب تحت عنوان «من أجل رشدى». لكن للأسف لم تأخذ هذه الخطوة الشجاعة حظها من الصحافة.

هناك سؤال آخر، ليس سياسيًا قد طُرح وأثار كـثيرًا من الجدل وهو: لماذا تأخر

ميلاد الرواية العربية؟ إن أول رواية عربية هى عيسى بن هشام للمويلحى وقد كتبت نهاية القرن التاسع عشر، كيف حدث هذا؟

تحدث الكاتب المصرى «صنع الله إبراهيم»، عن أنه هناك أشكال أخرى للرواية لا تشبه رواية «دون كيشوت»، أكثر مما تشبه الرواية الأوروبية الحديثة. ذكر أيضا رواية «ألف ليلة وليلة»، ثم الملحمة الضخمة المكونة من ستة وعشرين ألف صفحة وعنوانها «أميرة الملك»، وعنتر بن شداد....الخ

ويرى الطيب صالح أنه ليست هناك رواية عربية حديثة وأعرب قائلا: «إن العرب هم أكثر الشعوب حديثاً عن الحنين والأشواق فى نظمهم للشعر»، لهذا السبب انتشر الشعر بين العرب لأنه الأسلوب الوحيد الذى يعبر عن مشاعرهم.

احتل الشعر مكان الصدارة فى الندوة. تحدث الشاعر السورى اللبنانى أدونيس قائلا إن الشعر هو قطعة من الخوف والشك، كان الشاعر العربى، قديماً، يلبى نداء القُراء أو الأمراء. اليوم، أطالب بانعكاس العلاقة. فأنا الذى يطلب من القُراء أن يشتركوا معى فى المغامرة؟ وأكد الشاعر التونسى عبدالوهاب إن هذه المغامرة لاتلقى الغموض منذ المتصوفين المسلمين ومنذ الشاعر الفرنسى مالرميه. وشعر اليأس والظلام لا يمثل حالة عجز أو نقص. يضيف الكاتب اللبنانى إلياس لحود: أيا كانت متطلبات الشاعر فعليه الابتعاد بشكل جذرى عن أى نوع من السلطة، ولا يكون تابعا لأى أيديولوجيا أيا كانت.

من هذا المنطلق كتب الثلاثون كاتب المجتمعون فى ندوة قرطاج نصًا يندون فيه بالقمع والرقابة والتعصب: كل شىء يحكمه العنف. العقيدة تخلق العقل والرأى.

الاغتيالات تحل محل الحوار. يُقتل البعض باسم الدين. باسم الإسلام يبيد الإرهابيون الثقافة والحضارة. هذا كله يعطى صورة معتمة للإسلام. هذه الاعتقادات الدينية الخاطئة هى بمثابة التحطيم الفعلى للإسلام.

عظمة وشموخ حضارتنا قائمة على تعددية الرأى والحوار والرأى الآخر والتساؤل وتبادل الأفكار..... الخ. عودة هذه الأسس وهذه القيم هى وحدها القادرة على إعادة حضارتنا الضائعة كما هى (......) نعيش الآن فى زمن مظلم. علينا أن نخرج أنفسنا وشعوبنا منه. يجب أن نلجأ إلى الديمقراطية وحقوق الإنسان والسلم وحرية الفرد كى نعيد المبادئ والقيم المفقودة.

إذا لم نطالب بهذه الأشياء أمام العالم أجمع. والمجتمع الدولى سوف يكون ذلك فى رأيى خيانة لمبادئ الإسلام الحنيف وتهديدًا لحضارتنا، وهذا من شأنه أن يدمر الحضارات الأخرى. وقع أغلبية الكُتاب العرب على هذا النص ماعدا اثنين أو ثلاثة كُتاب ضحية الرقابة الذاتية. ■

طاهر بن جلون

ت : بثينة رشدى

الصين

فراش البحر
أول ترجمة للشعر الحديث فى الصين إلى العربية

قـ بعد أن قدم للمكتبة العربية ترجماته المتميزة «سونيتات شكسبير الكاملة»، و«رباعيات الخيام»، وأوبرا «تريستان وإيزولدا»، لريتشارد فاجنر و«الموت فى فينيسيا»، لتوماس مان، يقدم لنا الشاعر المترجم بدر توفيق هذه النخبة المختارة من القصائد الصينية المعاصرة والتى وضع لها عنوان «فراش البحر».

جاء الكتاب الذى أصدرته مؤخرا الهيئة العامة لقصور الثقافة فى ١٧٠ صفحة من القطع المتوسط ضمن إصدارات سلسلة «كتاب الثقافة الجماهيرية»، كباكورة إصداراتها لعام ١٩٩٥.

يضم الكتاب خمسًا وخمسين قصيدة لاثنين وثلاثين شاعرًا وشاعرة من الأجيال المتعاقبة لشعراء الصين فى القرن العشرين، نشرت فيما بين عامى ١٩٢٥و ١٩٩٣.

وتشكل هذه القصائد المنتقاة بانوراما فريدة لمن يحب أن يشاهد فى لوحة

الإشارات والتنبيهات

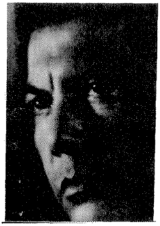
واحدة أجمل وأحب ما كتبه شعراء الصين في تلك السنوات التي عاصروا فيها حروبًا وثورات عالمية ومحلية، وتحولات خطيرة في أنظمة الحكم والاقتصاد والثقافة داخل بلادهم وخارجها، وهو ما يجعلها تشبع جانبًا حميمًا من طموح الإنسان إلى المعرفة والمتعة والتجدد، من خلال امتزاج الفكر والخيال بشعر ذلك البلد الشاسع البعيد الذي يعيش فيه خمس أبناء العالم.

يقول الشاعر المترجم بدر توفيق في تقديمه للكتاب: «هذه القصائد ليست الوجه الوحيد للشعر في الصين التي تخضع لحكم شمولي يمارسه حزب واحد لكن الشمولية الصينية لها رؤيتها الاستراتيجية المستنيرة في جميع مجالات حياة الإنسان الصيني، ومن بينها المجال الثقافي، وتعتبر مجلة «الأدب الصيني» التي تواصل صدورها بانتظام باللغة الإنجليزية إلى كافة أنحاء العالم منذ عام ١٩٥١ وباللغة الفرنسية منذ عام ١٩٦٤. إحدى القنوات الرئيسية التي تحمل للعالم صورة منتقاة للمبدعين الصينيين».

ثم يقدم بدر توفيق لوحة غرائبية للصين تاريخيا وجغرافيا واقتصاديا وسياسيا، كي نقرأ معه المنظور العام للصين التي أنجبت هؤلاء الشعراء الذين نقرأ قصائدهم للمرة الأولى مترجمة إلى العربية على هذه البانوراما المكثفة تحقق ما تتطلبه القراءة الجميلة للشعر، من حب ومودة، وتفهم وتذوق.

ويحاول بدر توفيق أن يسعى بذلك ومن خلال هذا المنظور التاريخي إلى التعرف على الرؤية الكونية والفنية لهذه القصائد من خلال ملامحها الخارجية المشتركة ومن أبرز هذه الملامح:

- العزوف عن الثرثرة والإطناب.
- التركيز على فكرة واحدة في الصور الشعرية التي تكتمل القصيدة من خلالها في مقاطع قصيرة متلاحمة.
- الاستهلال المؤثر الجذاب المقتضب.



بدر توفيق

- المختتم البلاغي المؤدي إلى التفكير العميق والتفاعل المنشود.
- الوضوح الساطع لمضمون القصيدة ورسالتها الإنسانية من خلال عناصر الشعر المستخدمة بذكاء واستلهام.
- البعد التام عن الخطاب التقريري المباشر.
- أنسنة الجماد وتوظيفه في التعبير الشعري.
- التأكيد الدائم على وحدة مصير الوطن والمواطن.
- الشعراء الجدد يولدون من الشعراء القدامى، تماما كلغتهم القديمة التي اتصل تاريخها عبر آلاف السنين.

أما عن الفلسفة الجوهرية المشتركة في الشعر الصيني فإن المترجم يؤكد أنها تتألف من عناصر تأهيلية من خلال الإبداع الفني هدفها الدائم:

- تضافر المتعة الجمالية مع المعرفة العقلانية.
- إعلاء إدراك الإنسان من خلال كائنات الطبيعة.
- تحريض الإنسان على المخاطرة لتوسيع مجال الرؤية واكتساب الخبرة.
- إبراز قيمة الحرية الفردية والاجتماعية.
- الحرص على اغتنام اللحظات الجميلة النادرة التي تمنحها الطبيعة للإنسان.
- بناء إرادة الإنسان لتحقيق طموحاته وآماله.
- صقل الحواس لإدراك طبائع الحياة المادية والمعنوية للنجاة من التمزق والغربة والعدمية فالثمرة لا تبلغ ذروة نضجها بدون قشرتها.

نماذج من الشعر الصيني الحديث

لعله من أجمل إنجازات هذا العمل الضخم هو القسم الثاني من هذا الكتاب الذي عنونه المترجم بـ «الشعراء» والذي يعرف فيه بالشعراء، بمراحل من حياتهم بـ «بوظائفهم»، بنثريات حياتهم، بإنتاجهم الشعري، بمراحل تطورهم. نتعرف في هذا القسم على فن جي، آي تشن، ووين شن، فان بن، مودان، بان شان، تجن لن - ليوجان تشو، رن خن خان، تشن سواتشيو، داوداو، يوصن، لي سيان. وغيرهم. ولعلها أسماء جديدة على القارئ العربي يتعرف إليها للمرة الأولى.

ومن هذه النماذج نتابع معا هذه القصائد:

آي تشن (١٩١٠ - ٠٠٠٠)

- من قصيدة «نافخ البوق»

أعتقد أنني سمعت ذات يوم من يقول

إن نافخ البوق محكوم عليه بالهلاك

لأنه عندما يضغط بشفتيه على المعدن النحاسي للبوق ليطلق الأصوات

فإن رذاذا من الدماء أشد رقة من أن تراه العين

يخرج مندفعا مع صوت البوق.

* * *

بين الجنود المتعبين المطروحين على حشية من قش الأرز

بين الجنود المهلهلين الذين يرتدون زيهم الرمادي،

هو أول المستيقظين .
إنه يستيقظ، وفجأة يهب واقفا،
نعم، إنه يهب مستيقظا:
فالذى يجعله يهب
عجلات العربات التى تحمل الفجر
وهى تنحـدر مـسرعـة على حـافـة السماء.

قصيدة «شجر»

شجرة واحدة، شجرة أخرى
كل منها تقف وحيدة وعمودية
الريح والهواء يميزان البعد بينهما
لكنهـمـا تحت سطح الأرض، تمتـد جذورهما
وفى أعماق لا يمكن رؤيتها
تتعانق جذور الشجر

نيوخان (١٩٢٣ - ٠٠٠)
قصيدة «الثلج المتساقط ليلا»

عندما سقط الثلج الليلى فى الشمال
أرسل لى واحد من أصدقائى
كيساً من الفحم النباتى
فقد كان عارفا بفقرى وتعرضى للبرد وعدم وجود نار لدى
يا وطنى.. هل أنت أيضا تعانى من البرد؟
إننى أســتطيع، من أجل أن تكون دافئا
أن أجـعل نفسى حـزمـة من الفـحـم النباتى
وأن أعلو فى اشتعالى

وان إربى (١٩٢٦ - ....)
قصيدة «مرجان أحمر»

الموسم لا يهم، فــأنت لم تحلم أبداً بالإزهار وحمل الثمار
أنت دائمـًا جـذر: أحـمـر برتقـالى، شريان دماء البحر..
تتمدد عميقا تحت الماء
تعرف كيف تعرض روعتك فقط،
ولا تعرف شيئا عن جمالك الخاص.

وان جياتشن (١٩٥٧-....)
قصيدة «السلالم»

فى كل مـرة أصـعـد هذه السـلالم اللولبية الخطيرة
بخطى بطيئـة مهـذبة حتى أصل إلى الباب لا أخرج مـفـتاحى، لكننى بدلا من ذلك
أرفع يدى لأدق كـأنما هناك شـخص فى انتظارى
ربما فى داخل البيت
ذاتى القديمة منذ عديد السنوات
ستفتح لى الباب فى الظلام

لى سبان (١٩٧١ - ....)
قصيدة «الكف»

و أنت تفتح يدك، قلت لى:
إن قدرك مكتوب فى مركز كفك،
فلماذا لا تغلق قبضتك،
وتمسك قدرك فى يدك ؟!».

السماح عبد الله

ألمانيا

الأديب الألمانى المعاصر «جيرت هايدنرايش» بين حرية الفنان فى الإبداع والتزامه الفكرى والأخلاقى والسياسى والاجتماعى

ق يزور القاهرة فى أواخر أبريل ومطلع مايو الأديب الألمانى المعاصر جيرت هايدنرايش Gert Heidenreich وهو من مواليد عام ١٩٤٤ فى مدينة صغيرة هى إيبرسفالده Eberswalde تراها على الخريطة غير بعيد عن برلين . وعام ١٩٤٤ هو العام الذى شهد ما يمكن أن نسميه بداية النهاية بالنسبة إلى النازية وبالنسبة إلى تضعضع الأوضاع العسكرية للجيوش الألمانية واندفاعها إلى الهزيمة الساحقة والاستسلام بلا قيد ولا شرط ، وما صحب هذا الاستسلام من خراب شامل للبشر.

كان هايدنرايش فى العام الأول من عمره عندما انتحر هتلر ورفيقته إيفا براون ويوزف جوبلس، الذى شاع بيننا باسم جوبلز، وزوجته وأولادهما الستة . ونذكر هذا الانتحار الجماعى بالذات لأن كاتبنا عالجه فى أعماله وصاغه فى

الإشارات والتنبيهات

قالب مسرحي . كذلك نذكر على نحو خاص الصدام الفكري والأخلاقي الذي اتصلت حلقاته بعد الحرب بين الجيلين : الجيل القديم الذي تسبب في كارثة الحرب العالمية الثانية وصمت على الدكتاتورية النازية أو ساعد على توطيد أركانها، والجيل الجديد الذي عانى الأهوال في ميدان القتال وميادين الحياة المدنية في الداخل والخارج . وقد أشرت في دراسات سابقة عن هذه الفترة إلى أن هايدنرايش ينتمي إلى جيل آخر غير جيل فولفجنج بورشرت Wolfgang Borchert وهاينريش بل Heinrich Böll ممن عاشوا شيئاً من الحياة النازية وعانوا من الحرب عن مشاركة في معاركها الجنوبية . والصراع بين الجيلين على النحو الذي يصوره هايدنرايش وجيله هو الصراع بين جيل الأبناء الرافضين للظلم وجيل الآباء الذي اتهم بأنه تردد عن الاحتجاج. وليس من شك في أن هذا الصراع اتخذ صورة مأساوية لأن النقد الأليم جاء من الأبناء وانصب على الآباء ، وقد غالى الأبناء أحياناً فلم يكن كل ما فعله الآباء سيئاً فهم أيضاً الجيل الذي بنى الجمهورية بعد الحرب، وأنقذ ما يمكن إنقاذه، وحقق المعجزة الاقتصادية ووضع ألمانيا على خريطة العالم من جديد.

لم يشهد هايدنرايش إذن العصر النازي الذي استمر من عام ١٩٣٣ إلى عام ١٩٤٥، ولا عاش في ظل الرايخ الثالث وأيديولوجيته الاشتراكية القومية المفرطة في العنصرية، وفي التعلق بأسطورة القوة والعنف والهيمنة والسوبرمان وتفوق العنصرية الآرية، الرافضة كل الرفض لكل المذاهب والعقائد والأيديولوجيات الأخرى، والمعتمدة على قوة بوليسية هائلة في الداخل منها الفرقة التي عرفت باسم الجستابو والفرقة التي



جيرت هايدنرايش

عرفت باسم الإس إس، وإنما شهد ألمانيا التي قامت من جديد مشطورة شطرين هما جمهورية ألمانيا الاتحادية وجمهورية ألمانيا الديمقراطية، وعاش المناقشات التي دارت فيما سمي محاولات التغلب على الماضي ، كما شهد مشكلات الواقع الألماني المقسم إلى دولتين وإلى نظامين اقتصاديين واجتماعيين وسياسيين، بين اليمين واليسار، أو الرأسمالية الاجتماعية الليبرالية المختلطة بالاشتراكية، والشيوعية ، وشهد تعامل ألمانيا الجديدة مع الجيران الأعداء الذين تحولوا إلى أصدقاء وحلفاء ، وتصاعد أصوات المنادين بالحرية والسلام وحقوق الإنسان وحقوق المرأة وحقوق المظلومين والمنددين بالحرب والتسليح وبخاصة بأسلحة الدمار الشامل وما إلى ذلك من دعوات لم تقتصر على دولة دون دولة، وإن اختلفت الحساسيات تجاهها أو تجاه كل منها.

وهو من الجيل الذي شهد الانفتاح على الكتلة الشرقية ثم شهد توحيد ألمانيا والتعامل مع الواقع الجديد الذي يتنازعه الوفاق والشقاق، وشهد نهاية التجربة الشيوعية في مساحات كبيرة من العالم، وشهد طرحاً جديداً لمشكلات الحرب والقوميات والعنف والإرهاب والتسلط العقائدي، وتحولات في الاقتصاد والتكنولوجيا وخوفاً هائلا على البيئة التي يخشى الواعون بحقيقة أمرها من أن تبيد أو تضيق بالحياة.

فلا غرابة في أن نجد الموضوعات التي عالجها من نوع مختلف لاختلاف الخبرة ولاختلاف المنظور إلى التراث الألماني والتراث العالمي. فهو، وإن أخذ نفسه بالحداثة أشد الحداثة، مرتبط بكثير من مقومات التراث الإغريقي واللاتيني الكلاسيكية التي قرأها في أصولها، وبصفة خاصة مسرحية «أنتيجونه» لسوفوكل التي يقول عنها إنها أخذت بمجامع قلبه وعقله. وموضوع هذه المسرحية التي ترجع إلى القرن الخامس قبل الميلاد يدور حول أنتيجونه التي صممت ارتكاناً إلى الشعائر المقدسة والشرعية على التصدي لملك طيبة ولم تخف من التهديد بالإعدام، وقبلت الموت راضية. بل إن ملك طيبة نفسه وقد أدرك خطأه بعد فوات الأوان سلك مسلكاً شد انتباه هايدنرايش ألا وهو الاعتراف بالإثم. وينبغي أن نذكر من بين موضوعات سوفوكل المحورية الأخرى التي شدت انتباه هايدنرايش في المسرحية، وكذلك موضوع تغني سوفوكل بالإنسان من حيث هو سيد الطبيعة الذي يطيع القوانين الإلهية.

فلما أتم هايدنرايش دراسته الثانوية الرصينة في عام ١٩٦٢ التحق بأكاديمية الفنون في دار مشتات ثم بجامعة ميونيخ ودرس الأدب الألماني وتاريخ المسرح والفلسفة، واهتم علاوة على الأدب الألماني بالأدب خارج ألمانيا وبخاصة الأدب الأمريكي وثورنتون وايلدر Thorn-ton Wilder (١٨٩٧ - ١٩٧٥). وإنما أعجبه في وايلدر التجديد المسرحي

الإشارات والتنبيهات

الجرىء، على نحو مانرى فى مسرحية «مدينتنا "Our Town"» حيث يواجه الجمهور مشاهد من الواقع تختلط بلمحات من الخيال، ولكنها تحفز على التفكير ولا تحفز على الإغراق فى الوهم. ومن السهل أن نتبين أن مجموعة الأفكار التى عرضها وايلدر فى مسرحيته شدت الكاتب الشاب إليها، ومنها تصوير حال العالم وماخيم عليه من مشكلات تثير المخاوف من النواحى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والأخلاقية، وإن لم يتخل الكاتب عن إيمانه بأن الإنسان يظل قادراً على المقاومة والتصدى والعمل البناء وحماية الدنيا من أن تتحلل وتبيد. وعلى الرغم من تعلقه بالعقائدية اليسارية فقد اهتم هايدنرايش بهذا الأدب الأمريكى المجدد الذى رأى فيه لسان صدق ينطق بالاحتجاج والنقد والإيمان بقدرة الإنسان على عمل شىء.

ومن الأحداث التى أثرت أشد التأثير على هايدنرايش ماشهدته ألمانيا الغربية فى الستينيات من تحويلات أثارت الشكوك حول صلابة النظام الديموقراطى، فقد تشكلت فى ألمانيا فى عام ١٩٦٦ حكومة ائتلاف كبير من الأحزاب الرئيسية، وكان هذا يعنى ضياع المعارضة التى هى دعامة الديموقراطية. وقامت حركة احتجاج واسعة وعنيدة شاركت فيها فئات عديدة وبخاصة الشباب يتزعمهم رودى دوتشكه. ومن المفكرين الذين أثروا فكريا على مسار هذه الحركة نذكر هربرت ماركوزه الأستاذ بجامعة فرنكفورت. وتصورت الحركة مجتمعًا أكثر عدلا أقرب إلى السلام وأبعد عن الحرب. فلما قامت فى تشيكوسلوفاكيا حركة الكسندر دوبتشك التى سعت إلى تحطيم قيود المجتمع الشيوعى الشمولى وصياغة حياة اشتراكية جديدة حرة، فيما سمى بربيع براغ، رحبت بها حركة الاحتجاج الألمانية أو حركة ١٩٦٨ نسبة إلى عام نشوبها، واعتبر الشباب الألمانى الثائر ربيع براغ تجسيماً حياً لتطلعاته. ثم انهار الحلم الكبير عندما زحفت قوات حلف وارسو وقمعت ثورة الحرية فى براغ، فيما عرف باسم خريف براغ.

وتفرقت حركة ٦٨ فى ألمانيا إلى فرق، أصابها الإحباط فى كثير من الأحيان، وربما لجأت إلى العنف أو تعاطفت مع العنف. ومن زعماء حركة الاحتجاج فى ألمانيا من وصف الدولة الألمانية بأنها دولة بوليسية وأنها دولة عدوانية ذرية وكالوا لها ما شابه من الاتهامات التى اتسعت حلقاتها. وقد أطلق على هذه الحركة أسماء متعددة منها: حركة الاحتجاج ومنها حركة الطلاب ومنها حركة اليسار الجديد وحركة مبادرات المواطنين والحركة البديلة.

كان هايدنرايش متعاطفًا مع هذه الحركة أشد التعاطف، وعبر عن آرائه فى مقالات تارة، وفى برامج إذاعية ومسرحيات وقصائد تارة أخرى، ثم مالبث أن كتب القصة والرواية وعمل هايدنرايش فى المسرح الطلابى فى ميونيخ، وكتب منذ عام ١٩٦٧ للإذاعة - إذاعة بافاريا وإذاعة غرب ألمانيا وإذاعة برلين الحرة - وللصحف ومنها صحيفة زوددويتشة تسايتونج Süddeutsche Zeitung والمجلات الرصينة ومنها مجلة دى تسايت Die Zeit .

ولكن هذا التعاطف أصبح بمرور الوقت مصدر خطر بالنسبة إليه. فقد تصاعدت إجراءات الأمن للقضاء على الإرهاب وشهد عام ١٩٧٧ تصاعد العنف فيما سمى بـ «الخريف الألمانى». واتسع نطاق ملاحقة الإرهاب، وشمل المتعاطفين، ومنهم هايدنرايش، الذى استغنت الإذاعة عن خدماته.

وهنا نجد هايدنرايش يترك ألمانيا ويقيم فى بيت صغير فى فرنسا، على مقربة من فريجوس Frejus يطل على المحيط الأطلسى، أصلحه ليكون سكنًا. ومما لاشك فيه أن هايدنرايش أتاح لنفسه فرصة للتأمل وإعادة الحسابات، وما هلّ عام ١٩٨٢ حتى شهدت الساحة تحولا كبيراً فى مسيرة هايدنرايش الأدبية، فقد فرغ من كتابة روايته الأولى «النزول "Der Ausstieg"» التى حققت له شهرة وثبتت مكانه فى عالم الأدب. رواية «النزول» رواية غارقة فى بحار السيرة الذاتية، يصف فيها حياة صحفى شاب ألمانى يسميه بوده Bode ، هو كاتب وناقد يعمل بالتليفزيون، ضاقت به الدنيا وضاق بها فآثر الاستسلام ونزل من قطار النضال ولاذ بفرنسا، واشترى على ساحل المحيط الأطلسى فندقا صغيراً من قبيل الأوبرج، لينظر من خلاله إلى صروف الدنيا. وتتخلل الأحداث قصة حب وأحاديث سياسية وفقرات نقدية متناثرة. ويتفكر بوده فى حياته، مامضى منها ومايمكن أن تأتى، وينتهى به الأمر إلى قرار الانتحار غرقًا فى ماء المحيط.

يتمثل منطلق الرواية فى نسيج من الخبرات الشخصية يتكون من الرفض والاحتجاج على أساليب التعسف والقهر التى تقضى على حرية الفرد، وما واكب ذلك من هواجس تفكير فى دكتاتورية النازية، ثم ماتبع ذلك من قرار بالهجرة المؤقتة، والنزول فى فرنسا. استخدم هايدنرايش هذا النسيج من الخبرات الشخصية وبنى عليه النسيج القصصى دون أن يغير شيئًا من المواقف الأساسية، وهكذا نشأت رواية «النزول». وتذكرنا هذه الرواية برواية جوته الشهيرة «آلام فرتر» التى كتبها ليتخفف من ضغط نفسى أوشك به على الانتحار، ولكن هايدنرايش لم يكتب الرواية إلا ليضع فى إطارها

الإشارات والتنبيهات

القصصى موضوعاته الاجتماعية والسياسية المحورية.

وقد يلوح انتحار الشخصية الأساسية نوعًا من الاستسلام القائم على إحساس بالعجز عن التغيير، ولكنه فى حقيقته موقف الإنسان المحتج على ما أصاب المجتمع والإنسانية والبيئة من ظلم وتبديد واندفاع نحو الحرب بعد أن أصبح السلام وهمًا. تلك شخصية الإنسان الفرد الذى يعى ولكنه لايستطيع أن يفعل شيئًا. إنها تدعو إلى: التصدى للاستسلام. وكأنما كان هايدنرايش وهو يصور السلبية ليغرى القارئ بالإيجابية، بنهج النهج الصحيح الذى ينبغى أن يسعى إليه الكاتب الملتزم للتصدى للاستسلام.

كان هايدنرايش قد عرف فى الأوساط الأدبية كاتبًا ناقدًا لاذعًا ملتزمًا أشد الالتزام. كتب فى عام ١٩٨١ يقول: إن الأعوام العشرين الماضية، الستينيات والسبعينيات، بينت أن الألمان واهمون إذا هم صدقوا أنهم تغلبوا على الماضى النازى، ونظامه الاستبدادى البغيض، وتغلبوا على الحرب ومستتبعاتها، مازال هناك ممارسات مقيتة من نوع الافتئات على حرية الفرد وعلى الحقوق الأساسية، ومن نوع استعراض العضلات العسكرية، والعودة إلى الإرهاب النازى، وتصدير الأسلحة، والسكوت على تدهور البيئة.. ويتحدث هايدنرايش عن حيرة الإنسان الذى يعانى من مواجهة وتداخل بين التعقل والجنون، بين الأمل والعجز. كانت هذه المخاوف هى التى دفعته إلى تحريك المياه الراكدة والانتصار للقيم الإنسانية وبخاصة المبادئ الديموقراطية، منبهًا إلى أن الديموقراطية تضيق دائرتها وتتبدد عندما تتعرض لألاعيب السلطة والمال. ويطالب هايدنرايش بما طالب به فولفجنج بورشرت قبل نيف وثلاثين سنة بتصفية الحساب مع النازية: «قولوا لا».

ولكن الناقد العنيف ما لبث أن خفف من غلوائه، وسلك مدارج الالتزام الناضج، ووضع أفكاره النقدية فى إطارات أوسع وأشمل وأعمق، فارتفع بها عن دائرة الأوضاع السياسية والاجتماعية والفكرية المحلية، وحلق بها فى آفاق مايجرى فى العالم، آفاق ما يعرف اليوم باسم الكونية، فنراه يكتب مقالا يعالج فيه قدرة الأدب على التأثير، والرأى عنده أن الأدب والفن بصفة عامة يتسم باللاجدوى ولكنها ليست لاجدوى عقيمة، فوعى الكاتب باللاجدوى هو الذى يكسب الكتابة معنى، وهو الذى يجعل لها أثرًا لايستهان به حتى على المستوى السياسى. فليس المطلوب أن يخرج الفن عن إطاره الإبداعى الحر، ويتخذ لنفسه وظيفة أو وظائف يعمل على تأديتها. ويستعيد كاتبنا أسطورة سيزيف الذى كان يرفع الصخرة على سفح الجبل نحو القمة بجهد جهيد، فما يقترب من الهدف حتى تهبط الصخرة إلى القاع، فيكرر سيزيف المحاولة، ولا يكف عن العمل. ولا تظنّنّ أن سيزيف الذى لم يعرف اليأس، كان يقوم بعمل لامعنى له. واذكر ألبير كامو Albert Camus الذى قال إن رافع الصخرة لايصل بها إلى قمة الجبل، ولكنه يحقق سعادة العمل.

من المسرحيات المميزة لأسلوب هايدنرايش نذكر مسرحية «بلوغ المسئولية» Strafmündig - أو قل: «قد بلغ سن المساءلة واستحقاق العقاب» - التى ظهرت فى عام ١٩٨١ على مسرح براونشفايج فى العام نفسه، ويعالج موضوع تبدد الثقة بين الابن والأب. وتدور الأحداث حول الابن تيد ميرشروث Ted Merschroth، فى السابعة عشرة، تلميذ فى مدرسة ثانوية، قتل أباه، وتولت الشرطة والنيابة التحقيق، وجاء خبير نفسانى يدرس الحالة ويحلل شخصية المراهق بحثًا عن أسباب لتخفيف العقوبة. وعلى هذا النحو تقلب المسرحية فى صفحات حياة الشخصية الرئيسية وتبين علاقة الابن بوالديه، وحياة الابن فى المدرسة، وعلاقته بالآخرين وبخاصة ببنت اسمها ماجى تكبره بثلاث سنوات، وكلها علاقات تبدو عادية فى ظاهرها، ولكنها بعد التمحيص، تكشف خبايا الشخصيات المعقدة وما تخفيه من سمات العدوانية والزيف. فالأب يتظاهر بالتسامح وهو شديد التعصب، ويتظاهر بالتمسك بالأخلاقيات وهو أبعد الناس عنها ويتحدث عن القيم ولكنه يقول ما لا يفعل. والابن يكتشف فى أوراق أبيه مجلات إباحية، فيقدمها إليه تحت سمع الأم ويصرها بطريقة مثيرة تؤدى إلى نشوب جدل بين الزوجين حول موضوعات الجنس، ويتبادلان الاتهامات. وهكذا انكشف المستور وخرج الموضوع من دائرة الإخفاء إلى دائرة الكلام، وتأرجح الحوار بين العنف والتعقل، وتبين أن المسئولية ضاعت فى ضباب الجدل. ولم يكن تيد وحده هو الذى يقف من أبيه هذا الموقف، فأخوه رأى ذات يوم صورة لأبيه أيام كان جنديًا فى الحرب العالمية الثانية فهم منها أن آباه قتل بريئًا أعزل، فلم يحتمل الحياة مع أب ضاعت ثقته فيه، وترك البيت. وكأنما اسودت الدنيا فى وجه تيد، وتبين أنه من جيل بينه وبين جيل الكبار قطيعة، وجيل الكبار هذا يضم كل من يقبضون على زمام الأمور فى المجتمع، الآباء والمدرسين والجيران. كلهم يعيبهم الزيف والتناقض، كلهم يظهرون ما لايبطنون. وكانت النتيجة أن تيد هرب من الواقع وعاش فى الوهم والخيال، وماعت فى نفسه الحدود بين الوهم والواقع، واقترب من الجنون ومن الفصام. وتجسد هذا الفصام فى التعامل مع الواقع، فقد عجز تيد عن الاسترسال

الإشـارات والتنبيـهـات

فى كبت التناقض، ألحت عليه الرغبة فى وضع نهاية للعجز عن مواجهة الواقع والخروج إليه بالحقيقة ولهذا فكر فى الانتحار أو فى قتل الشخص الذى يجسم هذا التناقض ألا وهو الأب. ولم يكن الابن عندما فعل فعلته قاصراً، بل كان قد بلغ الرشد وأصبح فكريًا وأخلاقيًا وقانونًا فى سن المسئولية. ويغلب على المسرحية طابع المحاكمة، فهى فى حقيقتها محاكمة جيل، كما يغلب عليها طابع الرواية البوليسية والكشف عن المجرم الحقيقى. ويظهر فيها حرص الكاتب على التقنية المسرحية المبتكرة التى تقوم على تغيير الأماكن السريع، واستعادة المشاهد، والتداخل بين الحاضر والماضى.

ومن الطريف أن هايدنرايش نفسه مثل دور الخبير النفسانى فى بعض العروض فى دسلدورف. ورافق الفرقة فى عرض المسرحية فى بلاد خارج ألمانيا مثل روسيا. وتحولت المسرحية إلى فيلم تليفزيونى فى عام ١٩٨٤.

وتبين مسرحية «طيار الاستكشاف» Der Wetterpilot التى ظهرت مطبوعة وخرجت على المسرح فى عام ١٩٨٣ اتجاه هايدنرايش إلى تعميق الخبرة بالواقع الملح والارتفاع إلى مستوى الموضوعات العامة، وإن ظلت دائرة الموضوعات المحورية فى إطارها التقليدى ويتصدر هذه الموضوعات المحورية موضوع الذنب أو المشاركة فى الذنب. ولكنه هنا يستخدم قصة كلود إيثرلى Claude Eatherly الطيار الذى ألقى فى ٦ أغسطس ١٩٤٥ القنبلة الذرية على هيروشيما، والذى عانى من تأنيب الضمير مما جعله يبتعد عن الناس. واعتمد هايدنرايش على الكثير من الوثائق حتى إن المسرحية تدخل شكليًا فى إطار الأدب الوثائقى.

وترتبط بموضوع الذنب فى هذه المسرحية موضوعات أخرى أثيرة إلى ممثلى الأدب الملتزم مثل الدعوة إلى عدم الاستسلام ونبذ الحرب والتسليح والتذكير بوبال الخطر الذرى، مع النيل من أمريكا التى تحمل وزر هيروشيما وناجازاكى والتسليح النووى. ويركز هايدنرايش اهتمامه على مأساة التسليح التى تعتبر سبة فى جبين البشرية، فى بلدان العالم المختلفة، الكبيرة والصغيرة، الغنية والفقيرة، المتقدمة والمتخلفة فكيف يموت البشر جوعى بالملايين بينما التسليح يلتهم ميزانيات كانت تكفى لإسعاد الملايين وليس فقط لإنقاذهم من الموت جوعًا.

ويتطرق إلى مفهوم المسئولية فى حياتنا الحالية التى دخلت فيها التطورات التكنولوجية والحاسوبية والتعقيدات التقنية ونظام الحرب والتسليح دخولا غير صورة الفرد وموقفه من الذنب والمسئولية، فأصبح من الصعب تحديد المسئولية وحصرها.

ويعالج كاتبنا موضوع المسئولية الفردية فى رواية «امرأة تجمع أحجارًا "Die Steinesammlerin التى ظهرت فى عام ١٩٨٤ تدور الأحداث حول فتاة فرنسية أخفت شابًا ألمانيًا هرب من الميدان فى فرنسا قبيل نهاية الحرب العالمية الثانية، حيث كانت القوات النازية تحتل فرنسا، وكانت المقاومة الفرنسية تتصدى لها وتقض مضجعها، ولهذا كانت سلطة الاحتلال النازية تعاقب أفراد المقاومة بالإعدام وتنكل بأقاربهم وأهلهم وبمدنهم وقراهم. وظلت المواجهة بين الاحتلال النازى والمقاومة الفرنسية محتدمة إلى أن تحررت فرنسا ولهذه الفتاة الفرنسية أخ من مجاهدى المقاومة الفرنسية قتله الألمان. وعاد الجندى الألمانى إلى وطنه، ولم ينس فتاته الفرنسية وإحسانها إليه، فما مضت أعوام قلائل حتى ذهب إليها، واستقر فى قريتها. وكانت العلاقات بين ألمانيا وفرنسا قد تحولت إلى التصالح والوفاق. ولما كان الشاب الألمانى نحّاتا مثّالا فقد كلفوه بأن ينحت نصبًا حجريًا للجندى المجهول فى القرية. وصنع من الذاكرة تمثالا إذا ملامحه هى ملامح الأخ المفقود، فقد اشترك إبان الاحتلال فى قتل هذا المناضل الفرنسى، وظل يعانى من الذنب لا يبرأ منه، وظلت صورة القتيل فى مخيلته بل فى أعماقه لا تفارقه. وما رأت الفتاة الفرنسية التمثال بملامح أخيها حتى فزعت من صديقها الألمانى ونفرت منه وفكرت فى قتله. وهاهم أولاء يعثرون عليه ميتًا فوق حجارة على حافة الطريق. لم تكن الفتاة هى التى قتلته، ولكنها أحست بالذنب، واشتد إحساسها به حتى إنها تصورت أنها قد رجمت الألمانى النادم بالحجر حتى مات. وظلت حتى تقدمت بها السن تذهب إلى ذلك الموضع على حافة الطريق، ٢وتجمع ماتجده هناك من أحجار، وفى هذا الموضع وعلى هذه الصورة يلتقى بها شاب ألمانى من الجيل الجديد، ويرغب فى معرفة سرها فتدور عجلة المعرفة، ومعها عجلة المسئولية من جديد. رواية «امرأة تجمع أحجارًا» إذن رواية تدور أحداثها على مستويين، يبينان تعاقب الأجيال.

ومجموعة القصص الست التى يأتلف منها كتاب «منة الميلاد بعد الحين» Die Gnade des späten Geburt الذى ظهر فى عام ١٩٨٦ تتناول أيضًا موضوع الذنب والمشاركة فى تحمل الذنب، فى إطار ألمانيا النازية والحرب العالمية الثانية وقد يتسع الإطار ليشمل جرائم القهر والحرب الشبيهة. والكاتب يتلقف الطرح الفلسفى الذى ظهر بعد الحرب وصاغه فلاسفة منهم مارتن هايديجر. إننا هنا

الإشـارات والتنبيهـات

حيال «ذنب جماعي» لا يبرأ منه من ولد بعد حين من الأحداث الآثمة، ولا من لم يشارك فيها مشاركة الفاعل المباشر. يرى هايدنرايش وكثيرون غيره أن الذنوب التي ترتكبها الأمم تختلف عن ذنوب الأفراد التي لا يتحمل بأوزارها إلا من يفعلونها، فهي تشمل الساكتين عليها ومن كان يمكن أن يشاركوا فيها ويباعدهم عنها الزمان أو المكان، وإن لم يغفل عن التفرقة بين الفاعل المباشر، والساكت على الظلم، والمسئول بمجرد الانتماء.

والكلام عن هذا الذنب في رأي الكاتب ضرورة من نوع العلاج النفسي الذي يقوم على المصارحة وإخراج المكبوت. ومن هنا يأتي دور فن القول الذي يمهد السبيل إلى التغلب عليه أو التعايش معه، إنه التحرر من الكبت عن طريق الكلام. والبناء القصصي يقوم دائمًا، كما رأينا من قبل، على مستويين مستوى الجيل القديم الذي عاني، والجيل الجديد الذي يرى ويسمع فيدخل في إطار المسئولية.

وعبارة «مئة الميلاد بعد حين» أو «مئة الميلاد المتأخر» هي عنوان القصة الرئيسية، وفيها شاب ممن نعموا بمئة الميلاد بعد حين من الأحداث، يلتقي بامرأة متقدمة في السن تصرخ صرخة مجنونة عندما ترى حرفي KZ على لوحة السيارة، وهما حرفان لايعنيان بالنسبة إلى الشاب شيئًا أكثر من أنهما جزء من الرقم على لوحة السيارة، ولكن المرأة الهرمة تعرف من أمرهما شيئًا آخر، فقد كانا يشيران إلى معسكرات الاعتقال النازية، وعندما كشفت المرأة عن ذراعها دهش الشاب إذ رأى الحرفين ورقم الاعتقال محتفرين بالوشم في جلدها. لم يكن الشاب يتوقع ماحدث، ولم يكن وعيه قد تهيأ له كل مافي الأمر أنه كان يريد أن يركن السيارة هناك حيث لقي المرأة. الجيل القديم تمثله المرأة التي عانت من السلطة وأربابها والمتواطئين معها، وهذا هو الشاب يراها تحت شجرة وقد مرت على الأحداث سنوات طوال، ولكن الذنب لايتلاشى. هكذا الماضي لا يتوقف فجأة، بل هو خط مستمر. والمرأة تحكي عن الأب الفلاح الذي رفض أن يحمل الصليب المعقوف، شارة النازية، فقام أربعة من شباب القرية المتحمسين للنازية آنذاك بإذلاله في شرفه، واعتدوا على ابنته، التي رفضت بعد أن وضعت الحرب أوزارها كل تسوية، وآثرت أن تدع الفاعل لضميره الذي يعذبه حتى لايحتمل الحياة.

ومن هذا القبيل قصة الابن الذي مر بظروف نفسية صعبة مر بها غيره من أبناء سنه لأنه ولد في أواخر سنوات الحرب فلم يجد فرصة ليحب أباه. وهاهوذا بعد سنوات طوال يكتشف أشياء في حياة الأب أشياء غامضة تتصل بأيام الحرب وما فعله عندما انتهت الحرب، فهو لم يعد إلى أسرته إلا بعد عام ظل في أثنائه مختفيًا في النمسا، يشترك في فرقة موسيقية. والابن يفقد الثقة في أبيه نتيجة لهذا الغموض ولما يخالطه من كذب وتلفيق وتزييف.

وتحكي إحدى القصص عن ممثل من الجيل الجديد عهد إليه بتمثيل دور قائد في فرقة الإس إس التي عرفت بدورها القمعي المشين فلما لبس الزي شعر بالطغيان يتملكه، وليس المقصود في المقام الأول التنويع على لحن «الملابس تصنع الناس» كما يقول المثل الألماني السائر، وإنما المقصود أساسًا إبراز العلاقة بين الماضي والحاضر، والعلاقة تنشأ هنا عن طريق الزي العسكري.

وموضوع اليأس من المستقبل والخوف من الجنون اليومي من الموضوعات الملحة في أدب هايدنرايش، في القصة الأخيرة من مجلد «مئة الميلاد بعد حين» طالبان ينتحران ويتركان خطابًا يعبران فيه عن يأسهما من إمكان إنقاذ البيئة، والحفاظ على الطبيعة، والتصدي للحرب الذرية الوشيكة. والمدرس لايبرئ نفسه، بل يشعر بأنه شريك في تحمل المسئولية، شريك في الذنب، لأنه لم ينجح في أداء رسالته التنويرية، ولم يوفق في الربط بين الماضي والحاضر، وفي التعلم من خبرات الماضي.

في عام ١٩٨٧ نشر هايدنرايش مجموعة شعرية بعنوان «آباء من حديد» Eisenvater، وهو ديوان موضوعه الأول: الجيل الجديد يحاسب الجيل القديم الذي قام بالحرب، والذي صنع القنبلة الذرية والتلوث الذري:

فردان، أوشفيتس
هيروشيما، تشيرنوبيل
تلك مدائن جنس الحديد
تلك أسماء زماني.

وهذا الشعر الغنائي الجديد لايتغنى بالطبيعة الجميلة إلا حزنًا عليها، بل يشكو من: الحرب والعنف والتسلط والجشع والتضليل والإعلام المزيف والمستقبل الضائع ويعبر عن الحنين إلى السلام. وقد تندمج هذه الموضوعات في موضوعات من قبيل الانطواء على الذات، أو الحنين إلى الذاتية، وإلى الدفء العاطفي والأسرة والبيت والأولاد. وموضوعات الخوف على البيئة من أهم موضوعات قصائد هذا الديوان.

اجتزت أرضين.
تحت قناع الأولى
تكمن الثنية متأهبة: صواريخ
جاهزة متحفزة تنتظر الانطلاق.
في مخابئ تحت أبقار تمويه.
غاز سام، تكتنفه كالسياج غابات؛ من فوقها طريق السيارات، بغير جسور،

مسارات انطلاق مستقيمة كالخيط الممدود . قشلاقات، قشلاقات...

ويعود هايدنرايش إلى معالجة موضوع ثورة الطلاب فى عام ١٩٦٨ وحركة العنف التى ارتبطت بها فى مسرحية «مطاردة الثعالب» التى ظهرت فى عام ١٩٨٨، ويبدو أن الكاتب عندما كتبها كان قد غير بعض مفاهيمه الأساسية وأصبح مقتنعًا بسخف اللجوء إلى العنف. وتجدر الإشارة إلى التكوين الثنائى للمسرحية، فقد أدخل هايدنرايش عناصر من مسرحية شيللر «قطاع الطرق» فى نسيج مسرحيته، كما أدخل دورينمات عناصر من مسرحية فويتسك فى مسرحية «آخترلو». وإنما اختار الكاتب مسرحية «قطاع الطرق» بالذات لأنها تدور حول مجموعة من الشباب رفضوا بحق أو غير حق الأوضاع القائمة وتمردوا عليها، ولكنهم ضلوا الطريق واستحالوا إلى مجموعة إرهابية، واستغل هايدنرايش التشابه بين هذا الموقف القديم الذى عالجه شيللر، والموقف الجديد الذى عالجه هو فى إحداث تأثيرات درامية فيها عمق وفيها تداخل وفيها طرافة لاختلاف الأزمنة والظروف.

وموضوع البيئة والحفاظ عليها هو الموضوع المحورى فى رواية «بليال.. أو السكون» التى ظهرت فى عام ١٩٩٠، فيها يحكى الكاتب أطرافًا من قصة حياته. والمشهد الأساسى هنا هو الصحراء الممتدة فى الشمال الأفريقى من حيث هى رمز للسكون والقيم الأخلاقية الإيجابية، وفيها قلعة بليال التى يتوه الغريب فى حجراتها الكثيرة، وفى الصحراء يلتقى بذلك الرجل الذى يعيش على أقل القليل، على شربة ماء من البئر، ورشفة من لبن الماعز وثمرة من شجرة التين. والرواية متعددة الخطوط، فيها المقابلة بين الصحراء والحضارة، وفيها لمحات من اللاهوت ومن الميثولوجيا، وفيها الانطباعات الشخصية وحب الصحراء من حيث هى رمز السكون والسلوان والشفاء. ويلفت النظر فى هذه الرواية أن أسلوب الكاتب اكتسب نغمات من التفاؤل فى المستقبل والأمل فى إنقاذ العالم عن طريق التذكر والقص. وطريقة القص التى يتبعها هايدنرايش هنا تجمع بين القديم والحديث، فيها: التشويق، و الاستفزاز، والتضمين، وتنويع الأجواء، من جو السعادة الحالمة إلى جو العنف العاطفى، وفيها التركيز فى وصف الشخصيات والاكتفاء بسمات قليلة ووقائع قليلة، وقدرة على التعامل السيكولوجى الحساس.

فى عام ١٩٩٣ نشر هايدنرايش مسرحية «ماجدة.. نهاية الرايخ الثالث "Magda - finis tertii imperii" والشخصية الرئيسية فيها ماجدة جوبلس زوجة يوزف جوبلس وزير الدعاية النازى، وتصور المسرحية الساعات الأربعة والعشرين التى سبقت انتحارهما فى مخبأ هتلر المعروف باسم البونكر والذى انتحر فيه هتلر أيضًا هو ورفيقته إيفا براون عندما أيقن بالهزيمة المحتومة. وفى عام ١٩٩٤ نشر مسرحية «المؤتمر السنوى "Jahrestagung" وفى عام ١٩٩٥ رواية «ليلة التجار "Die Nacht der Händler" ■

مصطفى ماهر

بلغاريا

«فلاديمير تشيريانوف»

مخرج فيلم

[صيد الملائكة]

قا ولد المخرج البلغاري الشاب (فلاديمير تشيريانوف) بمدينة صوفيا ببلغاريا عام ١٩٥٦، درس السينما بالأكاديمية القومية للمسرح والسينما بصوفيا وتخرج عام ١٩٨٩.

أخرج فيلمين قصيرين، ثم أخرج أول أفلامه الروائية الطويلة عام ٩٣ باسم



الإشارات والتنبيهات

(صيد الملائكة) وقد اشترك به داخل المسابقة الرسمية لمهرجان القاهرة السينمائي الدولي السابع عشر (١٩٩٣)

وفيلم (صيد الملائكة) يدور حول حكايات ممتعة ومرعبة في الوقت ذاته معتمدا علي معرفتنا السينمائية بالشخصيات الشريرة، التي استعرضها الفيلم والتي شاهدناها جميعا في أفلام عالمية من قبل، سواء أفلام ألمانية، أو إيطالية والتي أصبحت ضمن أساطير الشر في السينما العالمية.

كشخصية الكونت دراكيولا، فاوست لوسفير- أساطير أفلام الرعب- وشخصية آل كابوني، انديانا جونز، عصابات المافيا، أساطير أفلام العصابات والمغامرات- وأخيرا اثنين من الملائكة القناصة.

موضوع الفيلم الأساسي يدور في مكان ما علي الأرض، وفي زمن ما.. عن نحات (مثال) قضي معظم حياته في صنع تمثال لامرأة تكاد تشبه الآلهة، ولكنه بعد الانتهاء من صنع التمثال يجد أنه تنقصه أهم أسباب الحياة، وهي العين السحرية التي ستدب فيه الحياة.

يثور غيظا لذلك، ويبدو الحزن علي قسمات وجهه- كأسطورة بيجماليون/ لكن برؤية عصرية- فجأة تظهر له عين، تأتي من مكان مجهول، وما إن يضعها بالتمثال، حتي تأتي جنية (عفريتة) شريرة تسرق تلك العين، ويبقي التمثال بدون حياة.

بعد عدة سنوات ترسل إليه عين أخري. ولكنها تحوي بداخلها قوة شريرة، وما إن يضعها في التمثال وينظر إليها، حتي تخرج منها طاقة شريرة تصعقه، فينظر ابنه الشاب لهذه العين هو الآخر فتسيطر عليه تلك القوة، ليفيق فيجد



نفسه في مكان آخر، وعالم مختلف، فنري هذا العالم يشبه عالم الأساطير والسحر الجميل.. يتقابل الابن في هذا العالم بالكونت دراكيولا، الذي يقوم بمرافقته مستعرضا معه قصره الشهير بجوّه الأسطوري، فيطلعه دراكيولا علي الأساليب الحديثة لامتصاص دماء البشر بالأساليب الحديثة- تناقلت الصحف حديثا، أخبارا عن وجود جماعات في أوروبا تمارس طقوس مصاصي الدماء- تتوالي المشاهد خلال رحلة الابن في بحثه عن العين الحقيقية، فنري لقاءه بآل كابوني- زعيم عصابات شيكاغو في الأربعينيات- والمغامر الأثري انديانا جونز- شخصية من ابتكار المخرج الأمريكي العبقري ستيفن سبلبرج- فالرحلة هنا عن المعرفة من خلال عالم سحري عجيب معروف بشخصياته السينمائية الأسطورية الساحرة.

وقبل أن يفيق الابن يري اثنين من الملائكة يطلقان الرصاص علي لوسفير وفاوست، وكأن الشر لن ينتهي علي أيدي البشر العاديين ولكن يلزمه معجزة إلهية.

بعد عرض الفيلم في المسابقة الرسمية لمهرجان القاهرة السينمائي السابع عشر في قاعة (منلرع) بمركز المؤتمرات الدولية (قصر المهرجان) في عروض النقاد والصحفيين، التقيت بالمخرج البلغاري (فلاديمير تشير يانوف) مخرج فيلم (صيد الملائكة) وكان الحوار التالي:

● أين درست السينما؟

- بعد تخرجي من الأكاديمية القومية للمسرح والسينما بصوفيا في بلغاريا عام ٨٩ درست السينما في معاهد موسكو وتخرجت عام ١٩٩٣.

● هل دراستك السينما في موسكو، كانت لها تأثير علي أسلوب إخراجك لأول أعمالك السينمائية الروائية الطويلة (صيد الملائكة).؟

- بالطبع تأثرت بالسينما الروسية وخاصة الواقعية الشعرية عند المخرج (سيرجي ايزنشتين) صاحب الفيلم العظيم (المدرعة بو تمكين) والتي درست لنا في معهد السينما علي أيدي أساتذة الإخراج بالمعهد.

● فيلمك الأول (صيد الملائكة) الذي شاهدناه في المهرجان، وعرض في المسابقة الرسمية، لاقي إعجابا شديدا من جمهور النقاد والصحفيين.. هل لاقي نجاحا مماثلا عند عرضه في بلدكم (بلغاريا)؟

- للآن لم يعرض في بلغاريا، وقد تحدد عرضه العام مع بداية عام ١٩٩٤. وبخصوص الإعجاب والنجاح الذي لاقاه الفيلم عند عرضه، فإنني بعد أن وجدت هذا الترحيب الحار بالفيلم من جمهوركم وخاصة بين النقاد والصحفيين المهتمين

الإشـارات والتنبـيهـات

بشئون السينما في بلدكم، وكذا الأسئلة المهمة التي دارت في الندوة التي أقيمت للفيلم، فأعتقد أنه سيلاقي مثل هذا الإعجاب والنجاح هناك، وآمل ذلك.

● في فيلمك (صيد الملائكة) يبدو تأثرك الواضح أيضا بالسينما الأمريكية خاصة وأن الفيلم احتوي علي شخصيات أسطورية في السينما الأمريكية مثل (انديانا جونز) و (الكونت دراكولا) و (آل كابوني) فما رأيك؟

- من الطبيعي أننا محاصرون مثلكم بالسينما الأمريكية، وعلي المدي الطويل وعبر مشاهداتي، تكون لدي موروث سينمائي هائل، أمريكي بالضرورة فأنا من أشد المعجبين بأسلوب المخرج العبقري الأمريكي (ستيفن سبلبرج) وعلي سبيل المثال ابتكاره شخصية المغامر (انديانا جونز) في سلسلة أفلام تحمل اسم الشخصية المغامرة تلك، ومن الطبيعي أنني عندما أقدم عملي الأول، حتما سيأتي بصورة ما متأثرا بالموروث الموجود لدي، ولكن برؤيتي الخاصة، ومن منطلق إعجابي الشديد بهذه الشخصيات، التي تكاد تكون أسطورية، أقوم بطرح أفكاري من خلال هذا الموروث ومن منطلق عشقي لهذا الفن، وليس التهجم عليه والسخرية منه كأفلام الساتير التي يصنعها الآخرون.

● بعد النجاح الذي حققه الفيلم واستحسان النقاد والصحافيين له، هل تتوقع فوزه بأية جائزة من المهرجان؟ وإذا حدث ولم ينل أية جائزة، هل ستشترك بأعمالك القادمة في المهرجان مرة أخري؟

- مهرجان هذا العام يضم لجنة تحكيم دولية مكونة من أعضاء علي مستوي عال من العاملين في الحقل السينمائي، ويترأس هذه اللجنة المخرج الأسباني الكبير (خوان أنطونيو بارديم) فلا مجال هناك للتشكك في قرارات هذه اللجنة، ومسألة الجوائز والفوز بها، تحكمها معايير فنية دقيقة، للجنة التحكيم وحدها الحق في تقييم الأعمال السينمائية المعروضة داخل المسابقة، والواضح أن مهرجان القاهرة السينمائي الدولي السابع عشر هذا العام يضم أعمالا سينمائية علي مستوي عال من الناحية التقنية. تتنافس جميعها علي الجوائز، وقد تقدمت بفيلمي (صيد الملائكة) ولم يرد في ذهني مسألة الفوز بطريقة ملحة وضرورية بأي من جوائز المهرجان. وإذا حدث ونال الفيلم جائزة من المهرجان، سأكون سعيدا بذلك وإذا حدث العكس، فيكفيني فخرا شرف عرض الفيلم وقبوله داخل المسابقة الرسمية لمهرجان دولي له أهميته كمهرجانكم، وأنا مازالت عندي أحلام وطموحات بتحقيق وتقديم أفلام أخري في المستقبل القريب. وبالطبع سأشترك بها في مهرجانكم القادم، نظرا لما وجدته من إدارة المهرجان الذي يرأسه الأستاذ/ سعد الدين وهبه، من ترحاب حار، والعمل علي راحة الضيوف وتذليل الصعاب التي واجهتنا، سواء في الإقامة، أو الاتصالات الدولية، كذلك الدقة التي تميز بها المهرجان سواء في العرض أو الندوة أو النشرة. والكتب التي طبعت وصاحبت العرض، وتلك أشياء مهمة جدا وسمة أساسية من سمات أي مهرجان سينمائي ناجح.

● شكرا لكم وأتمني أن نري أعمالكم في المهرجان القادم، كما أتوجه بالشكر للأستاذ/ سعد الدين وهبه رئيس اتحاد الفنانين العرب ورئيس المهرجان علي الفرصة التي أتاحها لنا برؤيتكم ورؤية الأعمال المتميزة الأخري التي وفرها لنا المهرجان، فقد كانت وجبة سينمائية ثقافية حقا دسمة. ■

على نبوى عبد العزيز



فنانة

الشعر على المسرح

فما أرقى وما أعظم هذه اللعبة المسرحية حين تتجاوز حدود المألوف وتقفز لتقبض على المبدع والجديد، نحن أمام تجربة منفردة إلى حد بعيد، فالشعر المكتوب خصيصا من أجل أن يتم تمثيله على خشبة المسرح، أنساق الإضاءة والحركة والتشكيل كلها تتفاعل وتنسجم فيما بينها على خشبة المسرح، كل عناصر الفعل الإنسانى تنتفض فى إبداع متألق، المايسترو الفاعل فى هذا الإنجاز هو الممثل والكاتب، ليس هناك مخرج بالمعنى الدارج المفهوم، نحن أمام كتلة متقدة من الانفعالات والأحاسيس الفنية هى التى تقوم ببناء هذا العمل الفنى.

«ألينا روكا» (ممثلة وحاصلة على جائزة النقاد كأفضل ممثلة فى مهرجان القاهرة التجريبى).

س: هذا النوع المسرحى - الشعر الممسرح - هل يعتمد على تكنيك جديد فى الأداء التمثيلى؟

جـ: دعنى أوضح لك أننا لا نملك تحديدا أى تكنيك جديد، عموما هناك ثلاثة أنواع من وسائل التعبير المسرحى، أولها ستانسلافسكى، ثانيها بريخت، ثالثها الريتم (الإيقاع) وهو ما يقوم عليه عملنا إجمالا، وهو ليس تكنيكا محددا أو منهجا فى الأداء بقدر ما هو وسيلة من وسائل التعبير المسرحى، وهو أقرب ما يكون إلى الطبيعة الإنسانية فى بساطتها وجمالياتها. ونحن نقف على مبعدة من القضية المطروحة بحيث نستطيع رؤيتها والتفاعل معها وتقديمها على أكمل وجه ممكن من خلال التورط والتوهج الانفعالى الممتع.

س: هل هناك نظرية جديدة فى فن الممثل تتوافق مع هذا المسرح الذى تقدمونه؟

جـ: لا أزعم أننا نقدم نظرية محددة لها بناؤها الفنى الموضوعى بقدر ما نقدم أفكارا جديدة ووسائل مبتكرة، فجميعنا، ممثلون وفنيون مع الكاتب نسعى للوصول إلى معنى ما، فكرة ما، هناك من يكتبون هذه النظرية بشروطها العلمية الموضوعية، أما نحن فنهتم ونثق بالحضور الشخصى للممثل، فهو يشكل الأساس المهم لعملنا.

الإشــارات والتنبيهــات

س: مـا هى عناصر التكنيك التى تستخدمينها فى بناء الشخصية المسرحية الدرامية؟

جـ: مع أننا نستخدم الإيقاع المنفرد حينا والمتواصل بالواقع وبالنظريات حينا آخر، إلا أننا إجمالا نعتمد على ستانسلافسكى وبريخت وبالإضافة إلى ذلك هناك أستاذ جامعى فنلندى فى علوم المسرح وهو مؤلف مسرحى كذلك اسمه «يوكو توركا، له منهجه فى تدريبات الممثل، وهى تدريبات رياضية عنيفة وشاقة بهدف تفجير الطاقة الانفعالية عنده، ونحن نستفيد بهذا النوع من التكنيك على نحو ما نستفيد كذلك بكل عناصر الإبداع البشرى الخاصة بفن الممثل.

«ماركو هوكالا» : (شاعر مسرحى) .

س: مـا هى حدود الانفصال وحدود التواصل بين الشعر والدراما فى عملك المسرحى؟

جـ: لا انفصال هناك على الإطلاق، فالشعر والدراما متماثلان متوحدان، فى الشعر نستخدم الواقعية، ما فوق الواقعية، ما بعد الواقعية، أو غير ذلك، ونمزجها مع بعضها بعضا من خلال التحكم فى المشاعر الإنسانية، والشعر والدراما مليئان بالصور المتنوعة والأفكار، يعتمد كلاهما على شكل فنى محدد، هما قريبان لبعضهما بعض، كل منهما وجه للآخر.

س: اللحظة التشكيلية، الشعرية، التمثيلية، الحركية، الجمالية (إضاءة) . هل هذه هى مفردات عملك المسرحى؟

جـ: نعم، لكن أهمها على الإطلاق اللحظة الانفعالية، فمن خلالها سواء عند الممثل أو عندى نقوم جميعا ببناء الفعل المسرحى وحركته ولحظاته الإبداعية المتنوعة، ينتظم كل هذا إطارموسيقى تتعدد فيه لحظات الإبداع وتنسجم مع الانفعال.

س: تعدد اللغات فى عملك الفنى الشعرى، هل يصل بك إلى التغريب؟ أم أنه يخلق مزيدا من التلاحم بين الفهم والإحساس معا فى استقبال المتفرج لمسرحك؟



جـ: الهارمونى هو أهم عناصر عملى المسرحى، فاللغة لم تعد وسيطا ضروريا للفهم والمشاركة بالمقارنة بعناصر العرض المسرحى الأخرى، ونحن نعتمد فى عملنا ليس فحسب على التوهج الانفعالى أو اللحظة الانفعالية، بل نعتمد كذلك على ميكانيزمات الإحساس بالإيقاع والصوت والإضاءة وجرس اللغة وجمالية الحركة، نحن باختصار نحتفل بالحياة، وأنا فخور كل الفخر أن أملك هذا الفريق الفنلندى العظيم.

س: مـا هى مفردات الوعى الذاتى والوعى الموضوعى فى دراما شعرك المسرح؟

جـ: هناك طرق عديدة لعملنا المسرحى، ليس من بينها الثوابت المسبقة، فالكتابة والإخراج عندى يبدآن بتجديدات واضحة لمنهج العمل وأساليب التكوين المسرحى، بل إن مشاعرى الدفينة وتفجير طاقاتها الإبداعية هو منهجنا فى العمل، حيث نثق كل الثقة بمشاعرنا وإلهامنا الفنى والتى نمتلكها جميعا كفريق عمل.

من هنا، فليس هناك حدود فاصلة بين الذاتى والموضوعى بل إن العمل الفنى هوالذى يفرض الذاتى تارة، أو الموضوعى تارة أخرى، أو كليهما فى وحدة إبداعية خالصة.«

مجدى فرج

الغلاف الأخير
ابن رشد (١١٢٧ ـ ١١٩٨)
بريشة الفنان: مكرم حنين



مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب